
WIDENER
HN UIC4 I





BIBLIOTHÈQUE APOLOGÉTIQUE
7

Le Besoin
et
Le Devoir Religieux

par

Maurice SÉROL
Docteur en philosophie
Secrétaire Général de la *Revue de Philosophie*



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
Rue de Rennes, 117

1908

DEPÔT A LYON : *3, Avenue de l'Archevêché*

Nihil obstat.

die 12ª Martii 1908.

J. Raffin.

Imprimatur :

Parisiis, die 6ª Aprilis 1908.

H. Odelin,
Vic. gen.

LE BESOIN

ET LE

DEVOIR RELIGIEUX

INTRODUCTION

Le but dernier de ce travail est de démontrer que la loi naturelle impose à l'homme le *devoir religieux* et de déterminer le contenu de ce devoir.

Pour parvenir à cette conclusion, trois voies s'offrent à notre choix, caractérisées respectivement par leur point de départ ; à savoir :

1° La voie *métaphysique* qui, partant de la notion de Dieu Créateur et Providence, aboutit à l'obligation de *servir* Dieu.

2° La voie *morale* qui conduit de la difficulté des devoirs individuels et sociaux à la nécessité de la religion comme *secours*.

3° Enfin la voie *psychologique* qui a pour point de départ la notion des tendances humaines considérées comme indiquant l'ordre de finalité qu'exige la nature.

Sans contester ni déprécier la valeur des deux premières méthodes, nous adopterons la troisième, moins fréquemment suivie.

Saint Thomas en énonce le principe *ex professo* dans sa réponse à la question *Utrum lex naturalis contineat plura præcepta vel unum tantum* (1), dont voici la substance.

Il est d'abord un précepte fondamental qui contient en quelque sorte toute la loi naturelle : *Il faut faire le bien et éviter le mal.* Cet impératif joue dans l'ordre pratique un rôle analogue à celui du principe d'identité et de contradiction dans l'ordre spéculatif. Comme lui aussi, il se passe de démonstration, car il s'impose avec toute la force de l'évidence à la raison pratique.

Mais quelles sont les actions bonnes ? Une action est spécifiée par son objet ou sa fin. Bonne sera donc l'action qui poursuivra un bien humain, c'est-à-dire une fin qui convienne à la nature humaine.

Or, la nature se charge elle-même d'indiquer les fins qui lui conviennent, en y tendant ou y aspirant. Les tendances et aspirations naturelles, et l'ordre de finalité qu'elles indiquent, tel est donc, en définitive, le critère de la moralité naturelle (2).

(1) *Summ. Theol.* Ia, IIæ, q. XCIV, a. 2.
(2) Il faut nettement distinguer ces trois questions :
1° Y a t-il des devoirs naturels ? La réponse immédiate de

Toute œuvre est bonne et obligatoire qui est nécessaire (1) à la satisfaction d'une ou plusieurs tendances de la nature. Toute œuvre est mauvaise et défendue qui contrarie l'une de ces tendances prescriptives. Par exemple, de ce que la nature humaine tend à sa propre conservation, il appert que l'homme est obligé de veiller à l'intégrité de son corps et que le suicide est immoral.

C'est à ce signe aussi que nous prétendons reconnaître l'existence et le contenu du devoir religieux.

L'étude non pas seulement d'une tendance mais de toutes les tendances humaines, de leur échec inévitable dans la vie naturelle, et des diverses méthodes de salut, nous permettra d'affirmer que la religion est l'unique solution convenable, et que par conséquent elle s'impose à tout homme en vertu de la loi naturelle. Nous analyserons en-

la conscience peut suffire : Oui je dois faire le bien et éviter le mal.

2° Quel est le critère de ces devoirs ? — Saint Thomas répond et nous avec lui : L'ordre de finalité indiqué par les tendances naturelles est le critère de la moralité naturelle.

3° Enfin sur quoi se fonde en dernière analyse l'obligation de respecter l'ordre naturel ? — Le fait et le critère de l'obligation étant donnés il ne nous semble pas indispensable de répondre *ex professo* à cette question de droit. Qu'il nous suffise de déclarer que, selon nous, on ne peut rendre raison du fait de l'obligation, sans remonter à la volonté prescriptive de Dieu Créateur et fin dernière.

(1) Si elle est simplement utile on la tiendra pour bonne, mais non pour obligatoire.

suite les conditions intellectuelles et actives de cette solution. Ainsi se développera progressivement tout le contenu du *devoir religieux.*

Chemin faisant, nous aurons l'occasion d'établir et de définir aussi *le besoin religieux.*

CHAPITRE PREMIER

Les tendances humaines.

I

APERÇU HISTORIQUE

On se propose d'ébaucher ici une classification des tendances natives de la nature humaine.

Commençons par quelques brèves indications historiques.

*
* *

Une première distinction s'est imposée aux psychologues comme au sens commun, entre les tendances personnelles et les tendances sociales ou altruistes (1).

(1) L'altruisme n'est-il qu'un rameau issu de la même souche que les tendances personnelles ? ou forme-t-il un tronc distinct et également primitif? Les psychologues sont en complet désaccord sur cette question. Les uns, Spinoza, Malebranche, Leibnitz, Hobbes, Hartley, James Mill, Stuart Mill etc... soutenant l'identité de l'origine ; — d'autres, comme les Écossais, affirmant l'hétérogénéité primitive ; — d'autres enfin

En second lieu, guidés par le besoin d'unité rationnelle, plusieurs philosophes ont recherché la racine commune de toutes les tendances personnelles.

1° Quelques uns pensent l'avoir trouvée dans l'aspiration au plaisir ou à la joie. Après Aristippe qui l'avait indiquée, cette synthèse fut nettement énoncée par les Epicuriens (1), puis reprise plus tard sous sa forme définitive par Leibnitz : pour celui-ci toutes les inclinations ou désirs, insensibles, sensibles ou distincts (2), sont des habitudes acquises dont l'unique racine naturelle est la tendance commune au bonheur (3) ou plus exactement à la

avec Höffding adoptant une position intermédiaire, hétérogénéité actuelle dans l'individu dès sa naissance, identité d'origine dans l'espèce et distinction acquise au cours de l'évolution. On n'a pas à prendre parti dans cette controverse, il suffit de prendre acte du seul fait qui présentement nous intéresse, à savoir que tous s'accordent avec le sens commun pour reconnaître, au moins chez l'individu adulte, ces deux catégories distinctes d'inclinations.

(1) Diog. Laërt., lib. X circa finem : D'après Epicure la volupté est le bien suprême souhaité par la nature chez les hommes comme chez les animaux ; les vertus elles-mêmes n'ont rien qui les fasse désirer que le plaisir qu'elles engendrent ; — *Item* Cic. *de fin.* I, 9.

(2) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. II, ch. XXI, § 30-42.

(3) « Si on demande ce qui excite le désir, nous répondrons « que c'est le bonheur et rien autre chose » (*Ibid.*, ch. XXI, § 41) Et ailleurs : « L'inquiétude présente qui nous presse « opère seule sur la volonté et la détermine naturellement en « vue de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions. » (*Ibid.*, § 36).

joie présente(1). Par une voie détournée, Malebranche aboutit à la même conclusion : « Nous avons « premièrement, dit-il, une inclination pour le bien « en général, laquelle est le principe de toutes nos « inclinations naturelles, de toutes nos passions et « de tous les amours libres de notre âme » (2). De cette souche unique naissent deux groupes de tendances, à savoir l'amour de soi-même et l'inclination pour les autres hommes. « L'amour de soi-même, à son tour, renferme deux amours », l'amour de l'être et de « toutes les choses qui nous paraissent propres pour la conservation de notre être » et « l'amour du bien-être », c'est-à-dire du plaisir en général, sensible ou raisonnable (3). Mais, en définitive, cette dernière inclination domine toutes les autres : « On n'aime l'être que pour « le bien-être » et « le désir de la béatitude formelle « ou du plaisir en général est le fond ou l'essence « de la volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer « le bien (4). »

2° Les Stoïciens, prenant le contre-pied de l'Epicuréisme, nient que l'amour du plaisir soit le

(1) La nature aveugle nous fait tendre par des « motus primo primi » « non pas tant vers le bonheur que vers la joie, « car on n'y regarde que le présent. C'est la raison qui y « oppose les images des plus grands biens ou maux à venir ». (*Ibid.*)

(2) *La recherche de la vérité*, l. IV, chap. I, § 1.

(3) *La recherche de la vérité*, l. IV, chap. V.

(4) *Traité de l'amour de Dieu*, Ed. Charpentier, 1842, p. 456-459.

premier penchant naturel des animaux et de l'homme, et lui substituent la tendance primitive à conserver sa vie (1).

Spinoza rajeunit cette idée en affirmant que l'essence actuelle de toute chose consiste dans « l'effort par lequel cette chose tend à persévérer « dans son être indéfiniment » (2). Schopenhauer, de même, résout dans la volonté le fond réel et essentiel des corps vivants et du moi humain, et entend par volonté le « vouloir-vivre » (3), ce « penchant démesuré de tous les animaux et de « tous les hommes à prolonger le plus possible « leur vie » (4).

Quelques psychologues contemporains joignent à l'instinct de conservation l'instinct de développement : « La tendance fondamentale, dit M. Ri- « bot, consiste d'abord à se conserver et ensuite « à s'étendre, à être et à mieux être, c'est-à-dire à « dépenser son activité » (5).

3° Enfin la philosophie aristotélicienne et thomiste fournit les principes d'une synthèse plus profonde et plus complète.

(1) Diog. Laërt, l. VII, cite Zénon, Cléanthe, Posidonius et Hécaton.

(2) *Eth.*, III, prop. VII et VIII.

(3) *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, t. I, § 19 et 64 ; t. III, ch. 28, p. 163.

(4) *Ibid.*, t. III, p. 165-166.

(5) *Psychologie des sentiments.* (IIe P., ch. VIII, p. 297) — Cf. Höffding — *Esquisse d'une psychologie*, VII, B. 1. a. Trad. Poitevin 1re éd., p. 323.

L'homme, comme tout être mêlé de puissance et d'acte, tend de toute l'énergie de sa nature à l'acte (1).

De cette formule bien aristotélicienne saint Thomas donne tour à tour deux explications un peu diverses, suivant qu'il considère en première ligne le sujet psychologique, ou l'objet transcendant.

Dans le premier cas, l'acte subjectif qui est le terme de la tendance fondamentale lui apparaît double : c'est d'abord cette actualité primaire qui s'appelle l'existence. « Toute chose tend à l'être » (2), et s'efforce naturellement de toute son énergie de le conserver (3). C'est ensuite la perfection ou le perfectionnement de soi (4).

Puis, de même que la forme substantielle ou la nature, φυσις, s'actualise dans une multiplicité de formes accidentelles ou de puissances actives, ainsi l'inclination fondamentale se diversifie en plusieurs « appétits naturels » correspondant respectivement à chacune de ces puissances (5), suivant cet axiome : « Quamlibet formam sequitur

(1) Aristote. *De part. anim.* I, 1.

(2) « In omnibus rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter » (St Thomas. *Contra Gentes*, Lib. III, cap. XIX).

(3) « Omnia quæ jam esse habent illud esse suum naturaliter amant et ipsum tota virtute conservant », (*Quæst. disp. de Verit.*, q. XXI, a. 2 ; — Cf. q. XXII, a. 1. ad 4um).

(4) « Unumquodque appetit suam perfectionem ». (*Summ. Theolog.*, 1a 2æ, q. I, a. 5. c.)

(5) « Unaquæque potentia animæ,.. habet naturalem inclinationem in aliquid ». (*Sum. Theol.*, Ia P., q. I., XXX a. 1 — Cf. *de Verit.* q. XXII a. 3).

« aliqua inclinatio » (1). La fin de chacun de ces « appétits » particuliers est encore l'acte, c'est-à-dire dans ce cas l'opération de la faculté correspondante (2).

Cependant le point de vue subjectif dans l'énoncé des tendances s'efface souvent derrière les préoccupations objectives chez Aristote et saint Thomas. C'est pourquoi au lieu de « tendance à l'opération, à la conservation et au développement de soi », on rencontre souvent l'expression « tendance à la fin, ou au bien ». « La nature, dit « Aristote, fait tout en vue d'une fin et la fin est « acte » (3); pour l'homme, en particulier, cette fin-acte voulue par la nature s'appelle « le bien et le meilleur » (4). Et saint Thomas : « Toutes choses « tendent au bien » (5). Chaque puissanee tend naturellement à son objet ou bien particulier, la vue à la couleur, l'intelligence au vrai, etc... (6) Et la nature humaine dans son ensemble aspire au souverain bien, à la félicité, à la béatitude (7), trois

(1) *Summ. Theol.*, Iª P., q. LXXX, a. 1.

(2) « Visus appetit visibile solùm ad suum actum, scilicet ad videndum ». (*Summ. Theol.*, Iª P., q. LXXVIII, a. 1 ad 3ᵘᵐ — Cf. 1ª 2ªᵉ q. II, a. 7 et q. III, a. 2.)

(3) *Des parties des animaux* I. 1.

(4) *Ethique à Nicomaque*, I, II, 1.

(5) *De verit.*, q. XXII, a. 1 — *Contra Gentes*, III, 3.

(6) « Unaquæque potentia appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu ». (*Summ Theol.*, Iª IIᵉ, q. LXXX, a. 1 ad 3ᵘᵐ — *de Verit.* q. XXII a. 3 ad 5ᵘᵐ.

(7) « Omnis homo appetit beatitudinem » *Summ. Theol.*, Iª IIᵉ q. V, a. 8).

termes à peu près synonymes dans le langage de l'école (1). Mais, qu'on le remarque, ces dernières expressions (tendances au bien) apparaissent rigoureusement équivalentes aux premières (tendances à la conservation et au progrès) si l'on considère que le bien d'un être pour saint Thomas et les péripatéticiens n'est autre chose que ce qui « conserve et perfectionne cet être » (2).

Ainsi se rattache à la théorie profonde de l'acte et de la puissance cette idée, chère aux psychologues contemporains, que l'instinct de conservation et de développement forme la double racine naturelle de toutes les tendances personnelles.

Mais il y a place aussi dans cette vaste synthèse pour la tendance commune au plaisir. Suivant Aristote et saint Thomas, fidèles sur ce point, à la tradition socratique (3), le plaisir n'appartient

(1) « Ratio beatitudinis communis est ut sit bonum per« fectum » (*Ibid.*) — Felicitas idem est ac summum bonum (*Contra Gentes* lib. III, cap. XXVI et sq.). Toute la distinction à établir entre les termes *felicitas* et *beatitudo* d'une part et le terme *summum bonum* d'autre part, c'est que les deux premiers signifient à la fois la fin dernière ou le souverain bien lui-même et la possession ou la jouissance de ce bien (*Summ. Theol.* Iª IIªᵉ q. III, a. 1).

(2) Inquantum unum ens est secundum esse suum per« fectivum alterius et conservativum, habet rationem finis res« pectu illius quod eo perficitur ; et inde est quod omnes recte « definientes bonum ponunt in ratione ejus aliquid quod « pertineat ad habitudinem finis ;... sic principaliter dicitur « bonum ens perfectivum alterius per modum finis ». (*De verit.* q. XXI, a. 1).

(3) Socrate avait déjà protesté avec indignation contre la

pas à l'essence du souverain bien (1), ni ne peut être en soi appelé un bien humain (2). Mais la nature elle-même l'unit indissolublement à la possession de la béatitude ou d'un bien particulier quelconque comme la conséquence à son principe ou la propriété à la substance (3) : il se définit en effet « le repos de l'inclination dans la possession de son bien » (4). Aussi peut-on dire que toute tendance naturelle est à la fois tendance à un bien et tendance au plaisir (5), pourvu que l'on ajoute aussitôt ce correctif : la nature aime le plaisir pour le bien et non pas le bien pour le plaisir (6).

En résumé, dans la psychologie de l'École, cha-

prétention d'Aristippe à identifier l'Εὐδαιμονία avec le plaisir (ἡδονή) (Xénoph., *Mém.*, II, 1). La véritable Εὐδαιμονία est pour lui, et aussi pour son disciple Platon, le bien suprême souhaité par la nature (Xenoph., III., 21. — Plat., *Le Banquet*, VII, 24).

(1) Nec ipsa delectatio... est ipsa essentia beatitudinis » (*Summ. Theol.* Iª IIª q. II, a. 6, c.)

(2) Ibid. ad 3.

(3) « Omnis delectatio est quoddam proprium accidens, « quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis « partem ». (*Ibid.*, in corp.) « Non potest esse beatitudo sine « delectatione concomitante » (Iª IIª q. IV, a. 1, c.)

(4) « Delectatio nihil aliud est quam quietatio appetitûs in bono ». (q. II, a. 6 ad 1um).

(5) « Ejusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod « appetatur delectatio » (Ibid.). « Appetere eatitudinem nihil « aliud est quam appetere ut voluntas satietur, quod quilibet « vult ». (Iª IIª q. IV. a. 2).

(6) « Eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appe- « tunt bonum ; et tamen delectationem appetunt ratione boni « et non e converso ». (1ª 2ª, q. II, a. 6 ; Cf. *Contra Gentes* l. III, cap. 26).

cune des tendances personnelles a pour terme l'opération propre d'une faculté naturelle, — et toutes se réduisent en définitive, à l'aspiration commune à la conservation et au développement de soi, qui est identique en soi à l'aspiration au souverain bien ou au bonheur, si l'on veut enfin employer ce mot pour traduire l'εὐδαιμονια, d'Aristote, la *felicitas* et la *beatitudo* de saint Thomas (1).

Guidé par ces leçons des maîtres modernes ou anciens, par les dernières surtout, et instruits, d'autre part, par l'expérience psychologique, nous rattacherons toutes les tendances humaines naturelles à ces deux chefs :

1° L'aspiration au bonheur dans la conservation et le développement de soi ou d'un mot très expressif, le vouloir-vivre, souche commune de toutes les inclinations personnelles.

2° Les tendances altruistes.

Chacun de ces deux groupes fera l'objet d'un rapide inventaire.

(1) Nous avons jusqu'ici évité d'employer le mot « bonheur » à cause de l'équivoque qu'il renferme. Dans le langage moderne, courant ou même philosophique, il est souvent synonyme de plaisir continu. On vient de voir que la « beatitudo » de l'École est en soi tout autre chose, encore qu'elle ne se sépare pas d'une certaine joie spirituelle.

II

LE VOULOIR-VIVRE

Les tendances sont spécifiées et par leur fin et par les moyens qu'elles mettent en œuvre.

La fin du vouloir-vivre, dans son ensemble, est double, savoir : la conservation et le perfectionnement de l'être individuel. Son moyen n'est autre que le déploiement libre et normal de l'activité du sujet.

Mais cette activité étant fort complexe, il ne suffit pas que chacune des fonctions qui la constituent tende isolément à se déployer pour son propre compte, sans coordination ni subordination mutuelle : un organisme ainsi livré à l'anarchie irait bientôt à la désagrégation et à la mort ; et son vouloir-vivre ne pourrait être qu'un vain leurre de la nature.

Aussi, tout être vivant est-il doué, au surplus, d'un sûr instinct de l'ordre qui, dominant et dirigeant toutes les tendances actives, en garantit l'harmonie et le succès. Chez l'homme, cet instinct s'exerce de deux manières différentes. Dans la portion inférieure de son activité qui est soumise à un rigoureux déterminisme, il est aveugle et s'identifie avec les fonctions actives elles-mêmes. Ainsi l'enfant possède, dès sa naissance,

comme des mécanismes réflexes et instinctifs tout montés où s'harmonisent en quelque sorte à l'avance les phénomènes vitaux les plus essentiels (succion, digestion, etc...). Les régions supérieures de la vie humaine échappant, au contraire, pour une part, à ce déterminisme brutal, la nature a pourvu autrement au maintien de l'ordre : la raison, fonction et tendance tout ensemble, est chargée de le discerner et de l'imposer à l'activité libre.

Cette distinction servira de base à une classification des tendances personnelles.

*
* *

Le vouloir-vivre comprend donc deux séries de tendances :

1° Les tendances à agir ;

2° La tendance à l'ordre rationnel.

Les premières comportent deux stades (1) ; elles poursuivent d'abord la conservation, ensuite le développement de la vie du sujet. A chacun de ces deux stades, elles peuvent se diversifier comme les multiples facultés et fonctions de l'activité individuelle. En sorte que l'on distingue :

(1) Qu'il soit bien entendu que cette distinction de deux stades n'implique pas nécessairement un ordre de succession *chronologique*.

Des tendances naturelles à conserver et à perfectionner par l'opération convenable,

Les fonctions de nutrition ;

Les fonctions de locomotion et de relation ;

Les fonctions de perception sensible ;

Les fonctions de représentation et de création ;

Les fonctions intellectuelles ;

La volonté.

La tendance à l'ordre comporte aussi des spécifications : on se contentera d'en mentionner ici trois formes caractéristiques :

L'aspiration (1) à posséder une règle rationnelle de vie ;

L'aspiration à mettre toute l'activité libre en conformité avec cette règle ;

L'aspiration dérivée à vivre dans un milieu d'ordre et d'harmonie (2).

Quelques développements mettront en plus vive lumière ces données psychologiques.

(1) C'est à dessein qu'au terme générique de *tendance*, on substitue dans la seconde série le terme *d'aspiration* plus propre, semble-t-il, à exprimer à la fois l'indétermination relative et la hauteur du but qui caractérisent les tendances de cette série ou du moins les trois mentionnées ici.

(2) On n'a pas prétendu instituer ici une classification complète des tendances, mais seulement indiquer les principaux chefs et situer les espèces dont le présent travail aura à tenir compte.

*
* *

Tendances à la conservation et au développement.

L'instinct de conservation, premier stade de la première série, s'étend à toutes les fonctions de la vie.

Il n'y a pas, en effet, un seul de nos organes, une seule de nos puissances, depuis l'absorption jusqu'à la pensée et à la volition, dont la perte, la déchéance et l'abdication ne répugnent à l'ensemble des hommes, et qu'ils ne s'efforcent de conserver dans son intégrité. Donc, autant de fonctions vitales dans l'homme, autant de spécifications naturelles de son instinct de conservation. (1)

Au second stade, — tendance à développer son être et sa personnalité par le déploiement normal des mêmes activités — il en est autrement.

S'il est vrai, en effet, que tous les hommes ont coutume de souhaiter la *conservation* de chacune de leurs fonctions, il n'est pas également évident que chacun d'eux aspire à les *développer* toutes. Tel qui désire l'accroissement de sa force physique et s'y emploie avec ardeur, n'a aucun souci d'augmenter la vigueur de son esprit. Tel autre,

(1) Il n'est pas besoin de démontrer ici que l'universalité est le meilleur critère des éléments constitutifs d'une nature spécifique.



au contraire, passionné pour le progrès intellectuel ou la culture morale, négligera sans regret de fortifier ses muscles. Chaque individu s'intéresse au perfectionnement d'une, deux ou trois fonctions ; quant aux autres il lui suffit qu'elles continuent à s'exercer assez pour maintenir l'intégrité de sa vie.

Il n'y a donc ici d'universel et de primitif dans la nature humaine que la tendance générale et indéterminée à développer son être, à intensifier et élargir sa vie. Les déterminations surviennent ensuite, produites, tantôt par des influences d'éducation ou de milieu, tantôt par des rencontres fortuites, tantôt enfin par une élection raisonnée : dans tous les cas, chaque tendance ne devient impulsive que par l'exercice et l'expérience du succès.

Cependant, le nombre de ces déterminations possibles dépasse celui des fonctions vitales elles-mêmes. On dirait que l'homme n'a pas assez du perfectionnement de ses puissances pour satisfaire son ambition de développement : sa personnalité se dépasse elle-même. Ainsi l'instinct de propriété et la cupidité, l'appétit des honneurs, de la suprématie, de l'estime d'autrui, tendances toujours inassouvies et toujours croissantes chez la plupart des hommes, n'ont d'autre origine que cet impérieux besoin de développer son être. Par une sorte de fiction naturelle, les richesses d'une part, la gloire et la suprématie de l'autre, sont

considérées et recherchées comme une extension, soit dans le monde sensible soit dans l'idéal de la personnalité de leur possesseur (1).

Ajoutons une remarque qui concerne à la fois les deux stades de la première série.

« La nutrition, dit M. Ribot, est sauvegardée « par deux espèces distinctes de tendances... D'u- « ne part, les tendances à forme positive qui con- « sistent en une attraction, une attaque sur le « monde extérieur (aliments et liquides) ; la faim « et la soif. D'autre part, les tendances à forme « négative qui consistent en une aversion, une « défense, une fuite, et qui se résument dans l'é- « tat connu sous le nom de dégoût » (2). Cela est vrai non seulement de la nutrition, mais de la vie à tous ses étages ; et l'on peut dire que l'instinct de conservation et de développement est l'origine commune de deux séries opposées de sentiments, d'une part, la peur ou la crainte, la colère, le dégoût, la haine, etc., qu'éveillent les obstacles à la perpétuité ou à l'accroissement de

(1) Les biens de la fortune, l'honneur, l'estime etc., peuvent être aussi envisagés comme des *moyens* d'assurer par exemple la subsistance, ou l'exercice d'une fonction sociale, etc. De ce point de vue, ils ne spécifient aucune tendance particulière, mais se réfèrent simplement à celles qui les utilisent pour atteindre leur fin propre.

W. James a dressé un tableau des formes du « selfpreservation » et du « self-seeking », auquel notre classification correspond approximativement. (*Psychology*, vol. I, ch. X, p. 329).

(2) *Psychologie des sentiments*, IIe P., ch. I, p. 211-212.

la vie, d'autre part, les sentiments positifs du genre désir ou appétit qui surgissent en présence des objets utilisables pour la vie du sujet.

*
* *

Tendances à l'ordre.

L'indétermination originelle de la tendance au développement de la vie a pour conséquence d'inévitables conflits au sein de la conscience : il arrive bientôt, en effet, que plusieurs fonctions érigées en désirs par la nature ou par l'expérience, entrent en compétition pour la prééminence. Par exemple, un appétit organique (de la nourriture, ou de la boisson, ou des sports, etc.) commence à accaparer l'énergie au préjudice d'une aspiration à la science ou à la vigueur du vouloir. Un duel se livre alors entre ces deux tendances rivales : c'est du désordre. D'autres fois, plusieurs inclinations impérieuses, les passions du jeu, de la musique, de la richesse, une amitié désintéressée par exemple, tiraillent l'activité en tous sens, chacune prétendant l'employer tout entière : c'est l'anarchie.

Dès qu'apparaissent cette anarchie ou ce désordre, la primitive tendance à l'ordre, commune à tous les vivants, commence à réagir : elle se manifeste d'abord par un malaise, puis aussitôt surgit dans la conscience un besoin de conquérir

cet ordre de la vie que la nature exige et qu'elle n'a pas donné.

Savoir suivant quels principes il faut coordonner et subordonner les unes aux autres toutes les formes de son activité, c'est-à-dire posséder une solution ferme du problème de la destinée humaine et du sens de la vie ;

Pouvoir mettre toute son activité en conformité avec ces principes ;

Voilà désormais le double et principal but que poursuit, chez tout homme pleinement conscient, la tendance primitive à l'ordre.

1. Aspiration à posséder une règle rationnelle de vie. — A considérer cette aspiration sous sa forme précise et achevée, on hésite à la situer dans le fond primitif de la nature humaine.

Il est permis, cependant, de lui marquer une place dans notre classification, parce qu'elle est en quelque sorte le confluent naturel de deux tendances tout à fait essentielles.

Chez tous les hommes, d'abord, l'activité cesse par intervalles de se laisser guider par les passions impulsives, les instincts aveugles, la poussée du milieu, et tend à se donner une finalité personnelle ; en d'autres termes, il y a, à l'encontre de tous les automatismes, une inclination à agir spontanément pour une fin connue, et donc, d'abord, à connaître cette fin.

Il y a, d'autre part, tendance à synthétiser sa

pensée, c'est-à-dire à la simplifier par des généralisations plus ou moins savantes. C'est la loi du moindre effort transposée dans la conscience.

Lorsque ces deux tendances se sont développées par un exercice convenable, il arrive qu'elles se combinent naturellement. Le besoin de simplification et de synthèse, s'appliquant aux jugements pratiques, tend à subordonner les fins multiples de l'activité à une fin dernière unique, et donc à découvrir une règle suprême applicable à tout l'ensemble de la vie. L'aspiration qui nous occupe a pris naissance ; il lui reste à se développer.

Elle atteint en certaines âmes une telle puissance que tout y semble soumis à sa domination. Tel fut l'infortuné Jouffroy : le problème de la destinée fut la hantise de sa vie entière. Etudiant dépouillé de la foi sereine de son enfance, jeune professeur au Collège Bourbon, convalescent dans la solitude, conférencier et pamphlétaire, maître mûri par l'épreuve, jamais il ne se put distraire de ces inquiétudes d'esprit, jamais il ne se résigna à ignorer ni à douter en ces matières ; il ne comprenait même pas qu'on pût un instant s'en désintéresser : « Comment « voulez-vous, disait-il, que l'homme vive en « paix, quand sa raison, chargée de la conduite « de la vie, tombe dans l'incertitude sur la vie « elle-même et ne sait rien de ce qu'il faut qu'elle « sache pour remplir sa mission ? Comment vivre

« en paix quand on ne sait ni *d'où l'on vient*, « ni *où l'on va*, ni *ce qu'on a à faire ici-bas ?* Vi- « vre en paix dans cette ignorance est chose « contradictoire et impossible. Si quelques hom- « mes, à force de distraction et d'insouciance, « peuvent s'endormir dans une telle situation, « c'est une exception qui n'atteint pas la mas- « se (1) ».

Sur la vraie portée naturelle de cette curiosité pratique, il importe d'écarter une erreur.

L'évolutionisme naturaliste n'a garde de nier ce besoin de dépasser le savoir positif : « Il est « inadmissible, dit Guyau, que l'homme renonce « jamais aux grands problèmes sur l'origine et « la fin des choses (2) ». Mais il estime que l'esprit humain devra dans l'avenir se résigner au doute sur ces questions insolubles et substituer aux croyances arrêtées un flux continu d'hypothèses provisoires et toujours revisables : « La « foi serait sans doute, quoi qu'en dise Montai- « gne, un oreiller bien plus commode à la pa- « resse que celui du doute. C'est pour beaucoup « un véritable nid de la pensée où l'on se blot- « tit à l'abri, où l'on cache sa tête sous une aile

(1) *Mélanges philosophiques*, p. 338. C'est nous qui avons souligné trois membres de phrases où se trouvent énoncées les principales questions dont la solution importe si fort à la vie humaine. L'abbé de Broglie en a plus nettement distingué quatre : *l'origine*, la *fin*, la *loi*, et l'*idéal* de la vie (*Problèmes et conclusions de l'Histoire des religions*, ch. I).

(2) *L'irréligion de l'avenir*, p. 332.

« protectrice, dans une obscurité tiède et douce...
« Nous croyons, cependant, que dans l'avenir l'homme
« me prendra de plus en plus l'horreur des abris
« construits d'avance et des cages trop bien closes.
« Si quelqu'un de nous éprouve le besoin
« d'un nid où poser son espérance, il le construira
« lui-même, brin par brin, dans la liberté de
« l'air, le quittant quand il en est las pour le refaire
« à chaque printemps, à chaque renouveau
« de sa pensée (1) ».

Et l'on exalte les profits de cette attitude nouvelle, de cette libre critique qui a fait le succès et le merveilleux essor de la science. Le doute, nous dit-on, est l'antidote de la paresse intellectuelle et le principe de tout progrès. L'esprit est fait pour monter librement et d'un vol continu vers la lumière, eh ! bien, le doute est l'aiguillon qui l'empêche de replier ses ailes.

Oui, le doute peut être bienfaisant et sans danger dans le travail de la *pensée spéculative*. Mais il est périlleux et pour une part opposé aux plus impérieuses exigences de la nature dans l'*ordre pratique* de la vie. Cette distinction demande quelque développement.

L'ambition intellectuelle constitue, on s'en souvient, l'une des spécifications possibles de la tendance primitive au perfectionnement de soi, et, pour rare qu'elle soit, cette inclination a un

(1) *Ibid.*, p. 323 — Cf. Buisson, *La religion, la morale et la science*, p. 130 et suiv.

rôle à remplir, car l'ensemble de l'humanité est évidemment intéressé au progrès de la pensée. Cependant, notons-le bien, ce qui importe à la vie collective, ce n'est pas qu'à un moment donné les savants ou tous les hommes soient en possession d'une somme déterminée de vérités mathématiques, physiques, cosmologiques, etc., etc., mais seulement que la science progresse d'un mouvement continu en étendue et en profondeur. Aussi la nature demeure-t-elle indifférente aux vicissitudes de la spéculation ; qu'il y ait parmi les penseurs quelques critiques trop téméraires, ou qu'à de certaines époques de transition des doutes légitimes viennent ébranler les anciennes citadelles de la science ou même les renverser, sans les remplacer aussitôt, elle n'en a cure. Un jour viendra plus tard où sur les ruines de ces abris vermoulus l'esprit humain se bâtira des palais plus solides. Peu importe même que tels ou tels problèmes physiques ou philosophiques demeurent toujours sans solution certaine : une succession d'hypothèses de plus en plus parfaites suffit à satisfaire la tendance au progrès.

Mais, dans le domaine des idées directrices de la vie, la nature a des exigences plus pressantes. Il ne s'agit plus seulement de pourvoir au développement d'ensemble de l'espèce humaine, mais d'assurer à chaque individu de tous les temps les principes d'orientation de son activité pratique et par là la réussite de sa vie. Or, pour

satisfaire ce besoin individuel, une hypothèse provisoire est-elle suffisante ? le doute peut-il servir de base à une action féconde et au développement humain intégral ?

Non en aucune manière, quelque sens qu'on attribue au terme « doute ».

Ce mot, en effet, sert à désigner deux états mentaux assez différents : dans son acception propre, d'abord, il signifie l'équilibre parfait de l'esprit qui s'abstient de prononcer entre deux contradictoires, faute de raison pour préférer l'une à l'autre. Mais on l'emploie aussi, improprement, pour exprimer l'atittude de l'esprit qui affirme avec la crainte raisonnable de se tromper : le nom précis de ce second état serait *l'opinion*.

Or, il est de toute évidence, en premier lieu, que le doute proprement dit est sans valeur pratique, car il ne fournit pas de solution au problème de l'action humaine. Si l'intelligence ne présente aucun motif de choisir entre deux partis, le choix serait irraisonnable et la volonté s'abstient de choisir (1).

L'opinion ou demi-adhésion craintive, n'est guère plus apte à régler notre conduite. Qu'on s'en contente pour décider des affaires insignifiantes, je le veux bien. Mais lorsqu'il s'agit de

(1) W. James a montré que ce doute pratiquement équivaut à la négation. (*The Will to believe and other Essays in Popular philosophy*. 1er Discours.)

trancher le grand débat sur l'orientation de toute notre vie, le vague « peut-être » d'une hypothèse revisable ne saurait nous suffire. D'abord, il n'éclaire pas assez vivement l'esprit pour entraîner la volonté à chaque fois que la question se pose dans le concret : car, si l'hypothèse naguère conçue dons le calme de la réflexion spéculative se trouve contrarier l'inclination actuellement prédominante, quelle chance y a-t-il que sa demi-lumière obtienne un consentement efficace ? On sait assez que les plus fermes certitudes théoriques subissent elles-mêmes des échecs dans les luttes de la conscience. A plus forte raison une opinion instable sera-t-elle exposée aux coups victorieux de la passion.

Cette insuffisance apparaît mieux encore si l'on considère non plus chaque occasion de conflit isolément, mais l'ensemble d'une vie. D'où procède, en effet, la diversité de valeur des existences humaines ? L'histoire et la psychologie rendent ici des témoignages concordants : ce qui donne à une vie la plénitude et la fécondité, ce qui en fait tout à la fois une symphonie enchanteresse, une marche enthousiaste vers les sommets de l'idéal, et une semaille de vrai, de beau et de bien, c'est toujours l'unité, en d'autres termes la coordination de toutes les énergies vitales suivant un plan unique. Or le principe d'une telle unité chez un être raisonnable ne peut être qu'une ferme croyance régnant en souveraine dans

l'esprit, attirant à elle en quelque sorte la vie de la conscience et projetant ensuite dans les puissances actives « sa lumière et sa flamme ».

Au lieu d'une conviction, qu'on suppose dans l'esprit une simple opinion : c'en est fait de l'unité de la vie ; à ce centre mobile et sans consistance la force d'attraction fera défaut et avec elle la puissance d'expansion. On ne prend pas la peine d'acquérir des habitudes vigoureuses et concordantes tant qu'on n'est pas assuré de la fixité de son idéal. Quiconque doute du pourquoi de sa vie est condamné à l'instabilité et à l'infécondité. Concluons : l'homme, pour agir humainement, a besoin d'une règle certaine de conduite.

Guyau, il est vrai, a entrevu cette nécessité, mais le procédé qu'il indique pour y satisfaire, est encore insuffisant : « Un problème se pose dit-« il, devant le philosophe comme devant tous les « hommes : celui de l'*action*. Il faut bien adopter « une ligne unique pour la conduite au milieu de « cet écart des lignes qui caractérise la spécula-« tion humaine : laissant la pensée philosophique « poursuivre ses méandres par-dessus nos têtes, « nous devons choisir sur terre un petit chemin « sûr. Parfois on est forcé, pour agir, de se com-« porter avec des choses douteuses comme si « elles étaient certaines. Un tel choix n'est ce-« pendant qu'un moyen inférieur et exceptionnel « de prendre parti entre les hypothèses dont on

« n'a pas le temps ou le pouvoir de mesurer exac-
« tement la réalité. On tranche ses doutes, mais
« c'est là un pur expédient pratique, un coup
« d'épée dans les nœufs gordiens de la vie dont
« on ne peut faire une règle de pensée... Aussitôt
« que l'action n'est plus nécessaire, il faut reve-
« nir au libre examen, à tous les scrupules, à
« toutes les précautions de la science (1) ».

S'il se rencontre quelques mentalités compliquées qui puissent se contenter de cette « cote mal taillée », le simple bon sens de tout le monde n'admet pas cette pensée en partie double du spéculatif qui doute et de l'actif qui affirme juste pour l'instant qu'il agit. Les hommes n'ont pas coutume de torturer ainsi leur nature ; ils sont certains ou ne le sont pas, et s'ils ne le sont pas, on ne leur fera pas admettre qu'au moment de l'action ils doivent dépouiller leur incertitude : l'instinct de l'ordre s'y oppose.

Au reste, si l'on y regarde de près, il apparaît que les douteurs de l'évolutionisme se laissent entraîner à leur insu par cet instinct. L'antidogmatisme de Guyau lui-même ne prend-il pas pour base une affirmation très dogmatique et cependant métaphysique de la suprématie de l'altruisme sur les tendances individuelles ?

La méthode évolutioniste est donc trop simpliste : elle prétend plier les croyances vitales aux

(1) *L'irréligion de l'avenir*, p. 328.

conditions de la science alors que la nature leur a fait des destinées diverses. Gardons-nous de commettre cette violence. S'il convient à la connaissance purement spéculative d'être toujours en mouvement, qu'on lui laisse le bénéfice du doute provisoire, aiguillon de la pensée et semence de progrès. Mais qu'on n'oublie pas que, pour diriger sa conduite, chaque homme a besoin de savoir avec certitude d'où il vient, où il va, ce qu'il a à faire en ce monde (1).

Si l'on écoute, d'ailleurs, les cris poignants d'amertume et de désespérance que les doutes sur leur destinée arrachent aux âmes les plus humaines, on devra reconnaître une fois de plus qu'il y a là un état contre-nature (2).

Le besoin d'une croyance ferme sur le sens et le but de la vie est donc bien chez l'homme une

(1) On verra au chapitre VI que les croyances arrêtées ne sont pas exclusives d'une vie de la pensée.

(2) Citons entre cent autres Schiller, H. de Kleist, Jouffroy, Hégésippe Moreau, Alexis de Tocqueville, E. Schérer, A. Martin, J. Jœrgensen. (Cet argument d'expérience sera repris et développé en son lieu).

Il est vrai qu'on peut échapper aux angoisses du doute par la dissipation ou l'ironie, mais quelle défaite ! Pascal flagelle les douteurs satisfaits de ces mots cinglants : « Celui qui « doute et qui ne cherche pas est tout ensemble bien malheu- « reux et bien injuste. Que s'il est avec cela tranquille et « satisfait, qu'il en fasse profession, et enfin qu'il en fasse « vanité et que ce soit de cet état même qu'il fasse le sujet de « sa joie et de sa vanité, je n'ai point de termes pour qualifier « une si extravagante créature ». (*Pensées*, Ed. Brunschvicg, n° 194).

forme naturelle de la tendance générale à l'ordre.

*
* *

II. Aspiration à mettre l'activité en conformité avec la règle rationnelle. — Cependant, connaître sa destinée, discerner même, à chaque heure, ce que l'on a à faire pour l'accomplir, ce n'est pas encore établir effectivement dans sa vie l'ordre rationnel que postule la nature. Il appartient en définitive à la volonté de réaliser cet ordre en orientant et dirigeant l'activité, autant du moins qu'elle est soumise à son empire, vers le but et suivant les règles pratiques que prescrit la raison.

Peut-on dire que cet accord du vouloir avec le connaître soit l'objet d'une tendance naturelle chez l'homme?

Oui, malgré les apparences. A l'observateur superficiel il semblera peut-être que *naturellement* l'activité humaine se laisse plutôt stimuler et conduire par des instincts irraisonnés ou des passions impulsives, et qu'il faut un effort en quelque sorte *artificiel* pour la placer sous la domination efficace de la raison. Mais un peu d'attention dissipe cette erreur.

Qu'une très large part des actions humaines, parmi les plus volontaires, soit soustraite à la règle rationnelle, même une fois acceptée, c'est un

fait incontestable et qui prouve la puissance des inclinations hypertrophiées, et la réalité du libre-arbitre, mais rien de plus ! L'existence universelle et donc primitive d'une tendance à établir et à maintenir l'accord entre la volonté et le jugement rationnel, demeure une donnée certaine de l'observation psychologique.

Pour s'en assurer, il suffit de considérer les états d'âme qui résultent ordinairement de la confrontation dans la conscience d'une volition avec la règle pratique actuellement adoptée par la raison.

Il se peut que cette confrontation n'ait pas lieu : combien d'actes, même conscients, sont posés sans délibération morale préalable, et échappent après coup au verdict de la raison ! Mais, toutes les fois qu'elle a lieu, le besoin d'ordre ne manque pas de réagir.

Avant l'acte, il se révèle par les hésitations de la volonté dans la délibération. S'il n'existait pas, les passions impulsives triompheraient d'emblée et sans combat. Or, il n'en est pas ainsi : le « dictamen » rationnel, tant qu'il n'est pas exclu de la conscience, dispute la victoire aux inclinations les plus tyranniques.

Après l'acte, la paix et la joie, signes infaillibles d'une aspiration satisfaite, entrent et demeurent dans la conscience, si la raison a été obéie. Chaque fois, au contraire, que l'ordre a été violé, la tendance, loin d'abdiquer, se révolte et jette le

trouble et la douleur dans l'âme : c'est le remords. Nul n'y peut échapper que momentanément par la dissipation et l'oubli.

Ou plutôt, il y a encore une voie pour fuir le remords et du même coup prévenir d'autres luttes intimes ; mais cette méthode est encore une revanche de l'instinct d'ordre et constitue une nouvelle preuve de sa puissance. Lorsque la raison a longtemps combattu sans succès et commandé en vain à un vouloir trop faible, lorsque le désaccord a éclaté bien clairement dans la conscience, il faut qu'enfin une solution intervienne et que l'un des deux antagonistes cède. Si la volonté en est décidément incapable, c'est la raison qui abdique. Sans doute cette abdication ne s'opère pas par un brusque revirement dans les croyances. Nul ne passe sans transition de l'affirmation catégorique à la négation. Mais sous la pression des dispositions affectives et morales, il se produit peu à peu comme un glissement de la croyance hors de l'esprit : l'attention se fixant sur ce qu'elle contient d'obscur et se détournant des arguments ou des faits qui lui avaient jusqu'ici servi de fondement, le doute naît et grandit, bientôt la négation triomphe et voici que la raison tombe d'accord avec la conduite pratique. Il se peut que la vie morale en meure ! mais... « l'ordre règne dans Varsovie » !

D'autres fois, le duel s'achève, au contraire, par la conversion de la volonté.

Dans l'un et l'autre cas, d'ailleurs, se manifeste

l'impérissable aspiration de la nature humaine à établir l'accord entre son activité et sa croyance.

Après ces deux formes principales de la tendance générale à l'ordre, il convient de mentionner encore un de ses dérivés dont l'importance n'est pas négligeable.

*
* *

III. Aspiration à contempler l'ordre et l'harmonie. — Tout désordre nous répugne, au dehors de nous, comme en nous-mêmes. Les laideurs physiques, la lâcheté et la malice morales, l'anarchie ou la discorde sociale, la prospérité des méchants et les tribulations des bons, sont des spectacles qu'on ne contemple pas sans dégoût. Au contraire, beaucoup d'hommes goûtent de vives jouissances dans l'admiration de l'ordre universel, ou de la pure harmonie d'une âme sainte, et tous recherchent volontiers quelque vision d'harmonie physique ou de concorde sociale. Voilà bien le sûr indice des tendances naturelles.

Notre amour de l'ordre aspire donc à dépasser les bornes du moi individuel pour trouver son objet au dehors, ou bien, inversement, l'ordre et le désordre extérieurs se répercutant dans la conscience y déterminent la réaction de cette tendance profonde. Ce fait paraît être, d'ailleurs, un cas particulier — et des plus remarquables — de la grande loi universelle de solidarité ou de sympa-

thie, en vertu de laquelle les vivants reçoivent dans leur vie physiologique et psychologique le contre-coup des phénomènes vitaux ou même simplement physiques de leur milieu (1).

III

LES TENDANCES ALTRUISTES

Le vouloir-vivre et les tendances altruistes se distinguent entre eux par la diversité de leurs fins. Tandis que le premier tend à la conservation et au développement *du sujet individuel lui-même*, les secondes, au contraire, poursuivent la conservation et le développement *d'un autre individu ou d'un groupe social*.

Au premier rang de ces dernières, non dans l'ordre génétique mais dans l'ordre ontologique, se trouve l'instinct sexuel destiné à assurer la conservation de l'espèce : il est certainement naturel quoique son actualisation soit fort tardive.

Puis vient la tendresse sensuelle apparentée tout ensemble à l'inclination sexuelle et à l'amour désintéressé.

1) Ribot, *Psychologie des sentiments*. IIme P., chap. IV, § 1 ; — et A. Bain, *Emotions*. ch. VI.



Au-dessus enfin, on place l'*altruisme* proprement dit ou *sympathie active*(1) qui est comme un vouloir-vivre aliéné et élargi, puisqu'il incline à rechercher pour autrui — individu ou société — tout ce que le vouloir-vivre désire pour le *moi* seul.

Laissons, encore une fois, de côté le problème de l'origine de cette tendance. Qu'elle soit primitive absolument ou résulte d'une évolution spécicifique ou individuelle, peu importe, pourvu qu'elle prenne actuellement place, au moins chez les adultes, dans le fond naturel de la sensibilité à côté du vouloir-vivre personnel.

Or, cette existence actuelle ne saurait être mise en doute.

Il est vrai que le dévouement désintéressé est rare, et qu'on rencontre peu d'habitudes bienveillantes auxquelles ne s'allie en proportion notable soit l'espoir de la reconnaissance, soit l'appât d'une attraction sensuelle. Mais, qu'en faut-il conclure ? La complexité des amours humains ? Assurément ! L'irréalité de l'altruisme ? Non pas ! Rien d'ailleurs ne saurait prévaloir contre l'obser-

(1) Par opposition à la sympathie passive ou réceptive qui a été signalée plus haut ; il se peut que l'une dérive en partie de l'autre, mais elles sont actuellement distinctes : *recevoir* au dedans le contre-coup d'un phénomène du dehors — et *se mettre* en mouvement au profit d'un être extérieur, ce sont au minimum deux phases d'un processus vital, sinon deux processus différents.

vation psychologique que chacun de nous peut faire, ni contre l'aveu à peu près unanime des psychologues.

Il est, d'abord, un fait moralement universel, le dévouement maternel, dont le désintéressement au moins partiel peut à peine être mis en doute et qui présente les caractères d'un instinct naturel ; puis les amours paternel, fraternel et filial, presque aussi constants mais moins vivaces. Enfin l'histoire des foules et des individus ne révèle pas que des rivalités égoïstes ; elle montre aussi qu'il est peu d'hommes en qui l'occasion favorable ne puisse quelque jour faire surgir un mouvement spontané de pitié ou de bienfaisance désintéressée.

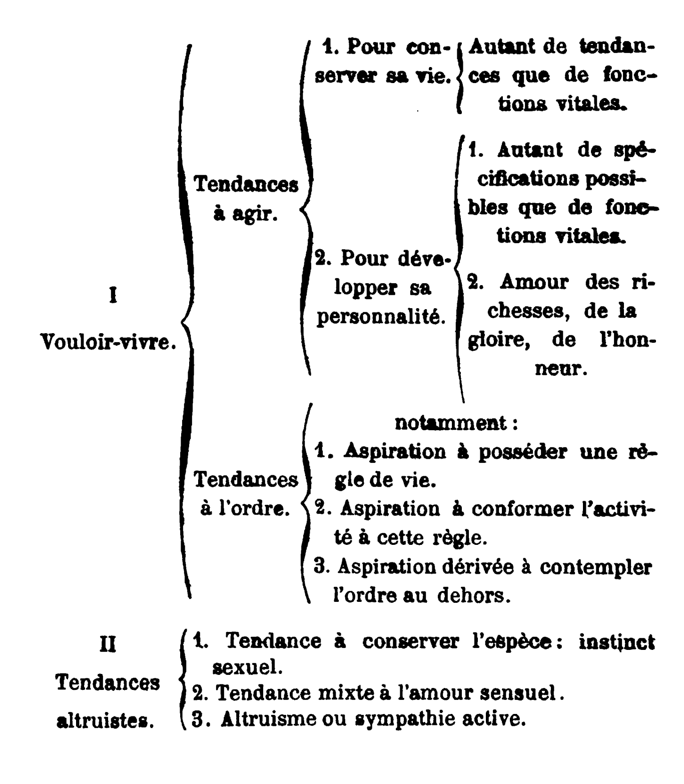
Ces racines profondes de sympathie qui s'insèrent en toute âme humaine sont cependant comprimées sans relâche, dans une lutte inégale, par l'ivraie envahissante des appétits égoïstes ; aussi l'altruisme se développe-t-il difficilement et parvient-il rarement à s'épanouir en liberté à la surface de la conscience. Mais, lorsque la difficulté est vaincue, cette tendance peut devenir à son tour absorbante, passionnée, et passer à l'état de désir impérieux : c'est la *soif d'aimer* au sens le plus élevé du mot « aimer » (1).

Le tableau suivant résumera en relief tout cet

(1) Suivant la définition de saint Thomas : « Amare est velle alicui bonum ».



aperçu synthétique sur les principales tendances naturelles :



CHAPITRE II

L'échec des tendances

Parmi les tendances énumérées au chapitre précédent, il en est plusieurs, — en général celles qui ont pour objet le développement d'une fonction organique, — dont la portée est limitée par la nature : si on leur impose de dépasser ces limites, elle s'oblitèrent dans la satiété et le dégoût. Ainsi, l'appétit des aliments, l'appétit d'un sport, l'appétit sexuel peuvent bien s'exalter jusqu'à devenir tyranniques et absorbants, mais il arrive un moment où, sans intervention étrangère, soit brusquement soit par degrés, leur objet devient odieux et douloureux.

Tout au contraire, la tendance à conserver l'intégrité de sa vie, l'aspiration au développement de soi, et en particulier au développement intellectuel ou moral, la tendance à l'ordre, la sympathie active ne portent dans leur sein aucun principe de déchéance ou d'arrêt. L'exercice, bien

loin de les mettre en péril, les avive et les renforce (1).

Vivre, de quelque manière, non pas quelques années, mais indéfiniment dans la durée, tel est le premier vœu de la nature. *Avida nunquam desinere mortalitas* (2).

De même la sympathie active, cherche toujours un objet plus digne d'elle et demeure inassouvie tant qu'elle n'a pas ou ne croit pas avoir rencontré l'Absolu : *Irrequietum est cor nostrum.*

L'aspiration au développement de sa vie grandit aussi à mesure qu'on la satisfait. Les moyens désirés et employés peuvent varier, tel veut accroître sa science, tel autre sa fortune, celui-ci sa liberté ou son autorité, celui-là sa vertu ; mais le but est le même pour tous : amplifier sa personnalité et puis l'amplifier encore. S'il était une limite à ces ambitions, ce ne pourrait être que l'épanouissement et l'achèvement définitif de l'être humain.

Quelle haute et vaste perspective doit donc s'ouvrir devant un homme, quand il vient à prendre conscience de la portée immense de ses aspirations ! Et qu'elle doit être ample et bienheureuse cette vie toute tendue vers l'infini !

Eh ! bien non, vaine illusion ! La vie réelle est tout autre chose que ce beau rêve. « Infini dans

(1) Cf. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, ch. XI et XII.
(2) Pline, *Hist. nat.*, VII, 56.

ses vœux », mais hélas ! « borné dans sa nature » et surtout enfermé dans un monde trop étroit comme un aiglon en cage : tel est l'homme, en sa condition présente. Cruelle dérision de son sort !

Non seulement sa vie n'est pas apte à s'élever et à s'amplifier elle-même au gré des aspirations, mais tout conspire contre elle dans la nature, le déterminisme brutal des lois du monde sensible, comme la rivalité des autres hommes.

Il n'est pas une de nos tendances qui ne soit constamment menacée d'un échec dans la *vie naturelle*, c'est-à-dire dans cette courte vie qui se limite aux ressources du moi humain et du monde sensible.

* * *

D'abord, il est *physiquement impossible* à toutes les tendances qui ont une portée indéfinie de trouver dans la vie naturelle leur plein assouvissement et leur repos, pour cette seule raison que les êtres sensibles et le moi sont finis et très courts en durée comme en perfection.

Ainsi l'instinct de conservation se trouve contrarié par la perspective, puis par la réalité de la mort (1).

(1) « Il faut éviter d'envisager la mort avec toutes ses cir-
« constances, si on ne veut pas croire qu'elle soit le plus
« grand de tous les maux. Les plus habiles et les plus braves

La curiosité scientifique et la soif de la gloire se heurtent aux barrières posées par l'extrême faiblesse des facultés humaines.

De même, l'aspiration naturelle à contempler autour de soi l'ordre idéal et l'harmonie parfaite ne saurait être qu'un vain rêve, puisque l'ordre physique, moral et social de notre petit monde est imparfait et de toutes parts mêlé de désordre, de laideur et de discorde.

Enfin, notre soif d'aimer, en quelque proportion que s'y allient les désirs égoïstes et l'altruisme désintéressé, est d'autant plus cruellement déçue par la mesquine réalité qu'elle est par nature plus ambitieuse et plus prompte aux illusions enchanteresses : désir d'un confident discret et d'un soutien assuré, elle ne peut être que rarement et faiblement et pour peu de temps satisfaite, tant les hommes sont pervers ou impuissants, tant leurs sentiments sont mobiles et leur vie éphémère ; aspiration généreuse à se donner et à se complaire dans le bonheur et les perfections de son objet, elle ne rencontre dans ce monde que perfections bornées plus dignes de compassion que de complaisance, et en tout cas toujours indignes d'un total don de soi.

En un mot, tout ce qu'il y a de plus noble dans

« sont ceux qui prennent de plus honnêtes prétextes pour « s'empêcher de la considérer ; mais tout homme qui la sait « voir telle qu'elle est, trouve que c'est une chose épouvanta- « ble ». (La Rochefoucauld, *Maxime 504*).



les aspirations humaines vient se briser contre une impossibilité : l'objet proportionné fait défaut. Et ce qui met le comble aux dérisions de la nature, c'est que plus un homme s'élève et ordonne sa vie, plus aussi il prend conscience de cette impuissance et s'abîme dans sa détresse : un accroissement de douleur, voilà le salaire du progrès humain. Ah ! je comprends le pessimisme et la désespérance de tant d'âmes élevées que l'idéal a séduites et attire, mais dont le réel vient arrêter l'essor, sans même leur révéler le chemin du salut ! Pauvres aiglons captifs qui battent en vain des ailes aux barreaux de leur cage !

*
* *

Au-dessous de ces âmes privilégiées, il en est d'autres, qui n'ont jamais senti ce tourment de l'infini et qui sans peine se résigneraient à la répression de ces aspirations immenses, pourvu qu'on leur assurât une bonne vie tranquille et médiocre où fussent aisément satisfaites toutes leurs modestes ambitions. Fauvettes frivoles ou vulgaires passereaux contents de vivre en cage !

Mais à celles-ci non plus qu'à celles-là la nature marâtre ne sait tenir ses promesses.

Alors même que le monde fini serait pour nos tendances un objet suffisant, leur assouvissement resterait, non plus *physiquement* mais *moralement impossible*, dans la vie naturelle.

Ce n'est pas, il est vrai, qu'à chacune d'elles ne corresponde une réelle faculté ou fonction : aux appétits végétatifs les puissances de nutrition, à la curiosité l'entendement, à l'aspiration morale la volonté, etc.. La nature n'aspire à aucune opération qu'elle n'ait le pouvoir physique d'accomplir. S'il en était autrement, l'homme serait un monstre.

Mais ce pouvoir réel est insuffisant. Il rencontre, dans la condition présente de la vie humaine, de si puissants obstacles que ses échecs se multiplient comme les heures de notre existence.

Le déterminisme des lois naturelles conspirant avec les volontés humaines contre notre vouloir-vivre triomphe à chaque instant de nos efforts et arrête le développement ou même mutile l'intégrité de nos fonctions. En vain notre raison, au service de l'instinct de conservation s'ingénie-t-elle à détourner l'obstacle, à endiguer, voire à utiliser les forces de la nature : la science et l'énergie volontaire combinées ont remporté déjà plus d'une victoire et largement accru le bien-être commun ; elles obtiendront d'autres succès sans doute. Mais de dompter complètement la nature révoltée et les rivalités sociales, de bannir à jamais la maladie et la douleur, c'est une tâche impossible à tout effort des hommes. Bien plus, on peut douter si les progrès matériels procurés par la science ont perfectionné la véritable vie humaine et accru le bonheur !

C'est que le bonheur et la vraie vie dépendent moins des conditions extérieures que de l'ordonnance intérieure de nos activités diverses. Or notre tendance à l'ordre personnel n'a rien ou presque rien gagné aux conquêtes de la science.

*
* *

Aujourd'hui, comme en tous temps, la volonté chargée par la nature d'exécuter les verdicts de la raison dans les conflits de tendances, rencontre d'effroyables oppositions au sein même de la personne humaine, et se trouve par là souvent incapable d'accomplir sa fonction.

Tel homme, frivole et mobile, ne peut pas soutenir assez longtemps son vouloir pour le rendre efficace. Chez tel autre, une inclination favorisée par la complexion organique, les circonstances, ou une complaisance excessive régit si impérieusement l'activité au mépris de l'ordre rationnel même bien connu, que la volonté est impuissante à la maîtriser et renonce même à la lutte, en dépit des rappels de la conscience. Voilà l'histoire d'une grande partie de la vie morale des hommes. Les meilleurs eux-mêmes se désolent de cette incurable faiblesse ou lâcheté de leur vouloir : « Je « fais le mal que je déteste, et je ne fais pas le « bien que j'aime ».

Incurable faiblesse, a-t-on dit ! N'y a-t-il pas

cependant, tout un art fort savant et d'ailleurs efficace de former les volontés ? et n'enseigne-t-on pas, en pédagogie, que l'homme peut arriver à la maîtrise de soi-même par des procédés indirects intellectuels, émotifs, moteurs, sociaux ? Oui, ce sont là science et arts excellents qu'on ne ne saurait trop cultiver, mais qui, en définitive, ne guérissent pas l'infirmité native de notre vouloir ; ils le renforcent, mais pas assez pour le rendre docile à toute injonction de la conscience et maître de la vie.

*
* *

Au reste, la volonté fût-elle souveraine absolue dans la vie humaine, sa puissance ne servira de rien pour y réaliser l'ordre et la plénitude, si la raison n'est pas munie, pour la conduire, de fermes convictions sur le sens de la vie et la règle des mœurs. On se rappelle le mot classique de Jouffroy : « Personne n'a plus de caractère dans « ce temps, et par une bonne raison, c'est que « des deux éléments dont le caractère se com- « pose, une volonté ferme et des principes arrêtés, « le second manque et rend le premier inutile ».

Or, acquérir de telles convictions et par là satisfaire son essentielle aspiration vers les grandes vérités vitales est pour l'intelligence humaine laissée à ses propres ressources une trop rude tâche.

Sans doute, elle possède la capacité radicale de s'élever du singulier à l'universel, des phénomènes aux lois, des lois aux causes éloignées, efficientes ou finales, et aux principes suprêmes ; et cela suffit pour qu'on puisse affirmer en théorie que la conquête des croyances fondamentales est *physiquement possible* à la raison humaine. Mais, en pratique, dans la condition présente, tant et de telles difficultés s'élèvent contre cette œuvre qu'elle devient *moralement impossible* à l'ensemble des hommes. C'est là le plus grave échec de la vie naturelle ; il mérite quelque attention.

Saint Thomas dressait il y a plus de six cents ans un inventaire de ces difficultés pratiques, qui peut encore aujourd'hui passer pour à peu près complet et définitif. On ne saurait mieux faire que de le reproduire en le commentant (1).

Si la vérité sur le sens de la vie était objet d'expérience directe, interne ou externe, comme les faits sensibles et les faits de conscience, tous les hommes la saisiraient sans peine et sans crainte d'erreur. Si, du moins, elle apparaissait

(1) Lire surtout *Summa contra gentes*, l. I, ch. IV : *quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur*. Saint Thomas veut particulièrement prouver l'insuffisance pratique de la raison laissée à elle-même dans les recherches spéculatives sur Dieu, mais son argumentation a une portée plus étendue, elle démontre aussi l'incapacité pratique de la raison à résoudre les problèmes de la destinée et des mœurs qui ne sont pas moins ardus.

au terme d'une simple induction comme la loi de la pesanteur, ou d'une déduction tout abstraite comme un théorème de géométrie, tous les savants, après des tâtonnements et quelques efforts, y adhèreraient de concert et pourraient ensuite l'enseigner avec assurance aux ignorants prompts à les croire sur parole.

Mais il n'en va pas ainsi : les problèmes de la destinée, de l'origine, des mœurs, etc.., ressortissent à la métaphysique. Pour les résoudre, il ne suffit pas d'ouvrir les yeux ou d'interroger sa conscience. Et telle est leur complexité, si graves et si nombreux sont les périls d'erreur cachés dans ces recherches délicates, que l'immense majorité des hommes ne peuvent même pas les aborder.

Les rares privilégiés de la pensée philosophique eux-mêmes sont, en pratique, empêchés d'atteindre une solution en temps utile et de l'enseigner efficacement.

En premier lieu, presque tous les hommes sont inaptes à de telles recherches, à raison :

1o Soit de l'incapacité native de leur intelligence souvent trop faible et parfois propre à d'autres études mais rebelle aux réflexions personnelles profondes (1).

2o Soit des exigences de la vie physique individuelle, de la vie familiale et sociale. Les études

(1) « Propter complexionis indispositionem ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum ».

philosophiques requièrent une sécurité temporelle et des loisirs que ne comporte ni la situation de fortune, ni la position sociale de la plupart des hommes (1).

3° Soit d'une répugnance — bien excusable — à affronter un labeur qui ne peut devenir fructueux qu'au prix de longs efforts (2). Pour se rendre capable, en effet, d'acquérir par soi-même un peu de vérité métaphysique, il faut, après une culture élémentaire, s'initier aux méthodes de pensée et s'exercer avec persévérance à la réflexion personnelle : tâche difficile à coup sûr ; et qui donc s'étonnera qu'elle ne soit pas entreprise par tous ceux qui ont loisir, capacité et sécurité ?

Ainsi se trouve déjà réduit à une infime minorité le nombre des individus qui peuvent s'employer à la recherche du pourquoi de leur vie.

Mais encore, ce petit nombre est-il, du moins, à même de servir d'instituteur à la masse ?

Nullement. Bien loin de pouvoir éclairer la marche de l'humanité vers sa destinée, les philo-

(1) « Quidam impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem ».

(2) « Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet ».

sophes peuvent à peine posséder assez de lumière pour se guider eux-mêmes.

1° D'abord la nécessité de longues études préalables et d'efforts persévérants condamne au moins le philosophe à attendre des années la solution désirée (1). Voyez Jouffroy : toute une vie d'âpres recherches ne lui a pas même suffi pour résoudre son grand problème par la voie rationnelle, et il lui fallut, comme à Maine de Biran, se réfugier aux derniers jours de cette vie d'angoisse dans les croyances religieuses de son enfance. Supposez qu'un chercheur plus heureux ait réussi, à trente ans, à arrêter sa doctrine définitive : jusqu'à trente ans, quelle raison et quelle règle avait-il données à sa vie ? Ce long délai serait indifférent dans le domaine de la pure spéculation : peu importe, après tout, que nous soyons tôt ou tard, ou jamais instruits, par exemple, sur la constitution de la matière. Mais, quand il s'agit des croyances essentielles à la vie humaine, un tel retard est intolérable, car la vie n'attend pas ! Il a bien fallu à ce philosophe une croyance quelconque

(1) « Illi qui ad prædictæ veritatis vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem ad quam capiendam per viam rationis nonnisi prius post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur ; tum etiam propter multa quæ præexiguntur ut dictum est ; tum propter hoc quod, tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in septimo physicorum ».

pour servir de guide à son activité jusqu'au jour de sa découverte, à moins qu'il ne se soit livré au caprice de ses instincts. Or, dans l'un et l'autre cas, ce passé de trente ans court grand risque d'être *a priori* un obstacle redoutable à l'impartialité des recherches et à la mise en pratique de la solution définitive.

2° Enfin, il reste une petite, très petite élite de philosophes qui, tôt ou tard, pensent avoir conquis la vérité sur le sens de leur vie.

L'innombrable plèbe devra-t-elle ou pourra-t-elle se contenter de suivre l'enseignement de ces patriciens de la pensée? Oui, si leur doctrine offre à la raison de tout le monde, les garanties de véracité qu'elle peut et doit exiger. Non, si ces garanties lui sont refusées.

Or, il se trouve que les faits parlent très haut contre la véracité d'un tel magistère.

a) D'abord les philosophes, comme tout le monde, sont sujets à l'erreur dans leurs jugements. Car soutenir longtemps son attention sur des matières complexes, « faire partout des dénombre-« ments assez entiers ou des revues assez généra-« les pour être assuré de ne rien omettre », garantir la réflexion abstraite contre l'intrusion des représentations imaginatives, sont des précautions indispensables au bon travail philosophique mais si difficiles à garder qu'une simple inadvertance peut tout compromettre (1).

(1) « Tertium inconveniens est quod investigationi rationis

b) Et puis, il ne s'agit pas, dans l'espèce, de résoudre un problème métaphysique quelconque, mais des problèmes à portée pratique. Or, en cette matière, interviennent, bon gré, mal gré de nouvelles chances d'erreur sur lesquelles on ne saurait trop insister. En vertu de la *loi de relation*, tout fait psychologique, et notamment toute affirmation rationnelle est plus ou moins conditionnée par les connaissances, les dispositions morales, les sentiments antérieurs ou simultanés du sujet. Dans la pure spéculation, ces influences subjectives sont réduites au minimum et il est possible de les éliminer à peu près. Mais il en est autrement dans l'ordre pratique : les habitudes vitales les plus profondes sont intéressées à la solution des problèmes de la destinée et des mœurs. Si elles sollicitent l'esprit contre telle ou telle doctrine, il y a beaucoup à parier qu'à la faveur d'une obscurité, d'une objection peut-être grossie à plaisir, cette doctrine sera méconnue, ou rejetée. En résumé, chacun est exposé à édifier pour son propre compte la philosophie qui s'accordera avec son tempérament ou justifiera sa conduite. De là, mille divergences, et maintes chances d'erreur (1).

« humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem « intellectûs nostri in judicando et phantasmatum permixtio- « nem ».

(1) Cf. Ollé-Laprune, *La Certitude morale*, ch. II, — Récéjac, *Essais sur les fondements de la connaissance mystique*, 1re par-

Ainsi l'analyse des conditions réelles du travail philosophique est de nature à rendre suspects les systèmes des philosophes sur la vie humaine.

L'histoire de ces systèmes inspire encore plus de défiance à la masse des non-philosophes, car elle confirme d'une façon saisissable à tous l'impuissance pratique de la métaphysique rationnelle.

Le désaccord des diverses écoles, déjà flagrant au temps de Pascal (1), s'est depuis lors accentué. Et lorsqu'on nous propose maintenant d'écouter les maîtres de la pensée, il nous est bien permis de demander qui est le maître véridique (pour ne

tie, ch. I, § IV, — Payot. *La croyance*, 2e édit., 1905, p. 210-211, — C. Piat. *De la croyance en Dieu*. (Alcan, 1907. I. II, ch. I.)

Nous n'allons pas jusqu'à faire entendre, comme certains pragmatistes, que les désirs et les intérêts subjectifs ont une influence prépondérante sur toutes sortes de jugements humains. (Cf. Schiller — *Humanism* ; — Macmillan, London 1903 ; p. 7 et suiv.).

(1) « Examinons donc les inventions de la raison sur les « choses de sa force. S'il y a quelque chose où son intérêt « propre ait dû la faire appliquer de son plus sérieux, c'est à « la recherche de son souverain bien. Voyons donc où ces « âmes fortes et prévoyantes l'ont placé, et si elles en sont « d'accord. L'un dit que le souverain bien est en la vertu, « l'autre en la vérité : *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*, l'autre en l'ignorance totale, l'autre en l'indolence, « d'autres à résister aux apparences, l'autre à n'admirer rien ; « *nihil mirari prope res una quæ possit facere et servare creatum*, et les vrais pyrrhoniens en leur ataraxie, doute et « suspension perpétuelle ; et d'autres, plus sages, pensent « trouver un peu mieux. Nous voilà bien payés ! » (*Pensées* ; « Ed. Brunschvicg, sect. II, n° 73).

citer que ceux qui ont passé), de Cousin ou de Cabanis, de Stuart Mill *première manière* ou de Stuart Mill vieillissant, de Spencer, de Renouvier ou de Schopenhauer, de Nietzsche ou de Guyau etc.. etc,.. On a beau parler d' « affirmations de la conscience moderne », chacun sait que ces affirmations, pas unanimes d'ailleurs, sont surtout des négations (1), et que toute théorie positive du sens de la vie est aussitôt battue en brèche par mille assaillants disposés au surplus à se pourfendre les uns les autres.

Ainsi les philosophes, impuissants à se mettre d'accord sur les objets qui intéressent le plus toute conscience humaine, ne sauraient inspirer de confiance à ceux que la nature ou les circonstances ont faits inaptes à vérifier leurs arguments, *seul titre de créance qu'ils puissent présenter*. Chacun d'eux, en effet, ou chaque petit groupe reste suspect de n'être pas plus véridique que ses rivaux ou ses adversaires.

On nous dira peut-être : « Cet accord unanime des maîtres, qui fait défaut à la métaphysique,

(1) Séailles — *Les affirmations de la conscience moderne*, ch. I et II. M. Séailles, il est vrai, prétend que ces négations communes (de l'autorité divine, du surnaturel etc...) « ont leur principe dans des vérités où s'exprime le progrès de la conscience humaine » (p. 125). Mais lorsque plus loin il veut énoncer ces vérités, je n'y trouve aucune doctrine de la destinée et du sens de la vie : la dignité de l'individu et ses rapports avec la société (p. 129), voilà le bilan de ces découvertes modernes !

est l'apanage de la science. A la science à venir, donc, et aux savants, le magistère universel et la régence des esprits ! »

Préjugé populaire déjà vieilli ! Etrange confusion de la science avec toute doctrine des hommes de science ! Il se peut bien que les savants tombent d'accord sur des lois physiques, biologiques, psychologiques, sociologiques, et que cette unanimité légitime l'enthousiaste confiance de la multitude. Mais lorsque tels ou tels de ces savants entreprennent de répondre aux grands pourquoi de la vie, ils entrent en ligne avec les autres philosophes dans la mêlée des systèmes. Car, comme on l'a dit déjà, les théories de l'origine et de la destinée humaine sont et demeurent des solutions de problèmes philosophiques ardus et complexes, devant lesquels les hommes de science se trouvent faibles et divisés comme des métaphysiciens de profession (1).

La raison naturelle est donc, en définitive, un instrument non pas inutile mais pratiquement insuffisant pour le plus important travail dont la nature l'ait chargée.

Conclusion décevante, mais inévitable, de cette simple revue des faits : la vie naturelle est menacée d'échouer sur toute la ligne. Partout éclate le

(1) Il est vrai que les progrès scientifiques profitent à la philosophie. Mais demain, comme hier, les problèmes métaphysiques seront distincts et plus complexes et moins accessibles que les données de fait auxquelles ils se superposent.

conflit des aspirations et de la réalité, ou plus précisément *l'inadéquation des objets naturels et des puissances de l'âme aux tendances foncières de la nature humaine* (1).

Tel est le principe commun de ces mille variétés de douleurs qui jalonnent tant de vies humaines.

Il est vrai que certaines consciences sont peu impressionnables à cette désharmonie (2) et qu'on peut échapper pour un temps au sentiment de ce conflit par la fuite, je veux dire par le divertissement et l'oubli : « Les hommes, dit Pascal, n'ayant « pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se « sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y « point penser » (3).

Mais d'oublier sa misère ou d'y être peu sensible ne change pas l'amère réalité : la nature refuse

(1) Cette formule paraît à peu près équivalente à celle que développe Höffding dans sa *Religionsphilosophie* : « *discordance* entre valeur et réalité ». (Cf. *Les philosophes contemporains* ; — trad. fr. Alcan 1907 — p. 194).

(2) W. James distingue justement les « âmes douloureuses » (sick souls) et les âmes « bien portantes » (healthy minds). *The Varieties of religious experience*, Lect. VI, VII.

(3) *Pensées*, sect. II n° 168. Cf. *Ibid.*, n° 171 : « La seule « chose qui nous console de nos misères est le divertissement, « et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car, c'est « cela qui nous empêche principalement de songer à nous, « et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela nous « serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à cher- « cher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertisse- « ment nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la « mort ».

à l'homme les biens auxquels elle le contraint d'aspirer. Mieux vaut regarder cet échec bien en face et s'enquérir d'une issue plus conforme à la dignité de l'être raisonnable.

Aussi bien n'est-il pas loisible à l'homme de se résigner à cette désharmonie. Comme on l'a vu au début de ce travail, s'il est des fins naturelles dont la poursuite soit obligatoire, elles sont toutes indiquées par les tendances fondamentales de la nature. Il faut donc ou bien renoncer à toute morale du devoir et démentir l'impératif évident de la conscience, ou bien s'efforcer de remédier autant que possible à l'échec de la vie naturelle.

CHAPITRE III

Les méthodes naturalistes

Plusieurs méthodes de solution pratique s'offrent à notre choix ; on peut les rattacher à ces deux classes :

Les méthodes naturalistes qui, prétendant n'utiliser que les ressources de la nature c'est-à-dire du moi et du monde sensible, s'efforcent d'abaisser les tendances à la mesure des pouvoirs et des objets naturels.

La méthode religieuse, qui fait appel à un monde supra-naturel et cherche à assouvir les tendances.

Citons quelques-unes des premières — celles qui résument toutes les autres. Le chapitre suivant sera réservé à la solution religieuse.

*
* *

L'ATTITUDE STOÏQUE

L'attitude stoïque consiste dans une vigoureuse tension de la volonté qui comprime dès son ori-

gine tout élan affectif spontané, désir ou crainte, tristesse ou plaisir, capable de troubler l'âme (1). Cette attitude longtemps soutenue aurait pour effet de fixer l'âme dans la paix (ἀταραξία) et l'insensibilité (ἀπαθέια), et résoudrait pratiquement le conflit en écrasant la tendance et haussant le pouvoir : « Résistons, dit Sénèque (2), aux senti-« ments dès qu'ils éclosent, car il est plus aisé de « ne pas les accueillir que de les expulser... Pané-« tius, à ce qu'il me semble avait raison de... « (condamner l'amour)... Mais ce qu'il dit de « l'amour, je le dis, moi, de tous les sentiments... « Ici j'entends la voix publique se récrier contre « les stoïciens : « Vos promesses sont excessives, « et vos préceptes sont durs. Nous ne sommes « que de faibles hommes, nous ne pouvons pas « nous refuser toute émotion : nous pleurerons,

(1) Cicéron, *Tuscul.*, IV, 6.

(2) « Ergo intrantibus (affectibus) resistamus, quia facilius, « ut dixi, non recipiuntur quam exeunt... Eleganter mihi vide-« tur Panætius respondisse adolescentulo cuidam quærenti : « An sapiens amaturus esset ? — Mihi et tibi... non est committ-« tendum ut incidamus in rem commotam, impotentem... « vilem sibi. Quod Panætius de amore quærenti respondit, « hoc ego de omnibus affectibus dico... Occurres hoc loco « mihi illa publica contra stoïcos voce : « Nimis magna pro-« mittitis, nimis dura præcipitis. Nos homunciones sumus, « omnia nobis negare non possumus ; dolebimus sed parum ; « concupiscemus sed temperate ; irascemur sed placabimur ». « Scis quare non possumus ista ? Quia nos posse non credi-« mus... Satis natura homini dedit roboris, si illo utamur, si « vires nostras colligamus ac totas pro nobis, certe non contra « nos concitemus ; nolle in causa est, non posse prætenditur ». (*Epist.*, 116, ad Lucilium).

« mais peu ; nous désirerons, mais avec modéra-
« tion ; nous nous irriterons, mais pour nous
« apaiser aussitôt. » Et savez-vous pourquoi
« nous ne sommes pas capables de cette victoire ?
« Parce que nous doutons de notre pouvoir... La
« nature nous a donné assez de vigueur, pourvu
« que nous concentrions nos forces et les dirigions
« toutes, non pas certes contre nous, mais vers
« notre bien. Nous ne voulons pas, tout est là,
« et nous disons que nous ne pouvons pas. »

Maine de Biran crut aussi quelque temps trouver dans le stoïcisme l'apaisement de son cœur : « L'art de vivre, écrivait-il en 1816, consisterait à « affaiblir sans cesse l'empire ou l'influence des « impressions spontanées par lesquelles nous som- « mes immédiatement heureux ou malheureux, à « n'en rien attendre et à placer nos jouissances « dans l'exercice des facultés qui dépendent de « nous, ou dans les résultats de cet exercice. Il « faut que la volonté préside à tout ce que nous « sommes : voilà le stoïcisme. Aucun autre sys- « tème n'est aussi conforme à notre nature » (1). Et peu de jours après : « Par rapport à soi- « même, ou dans la vie intérieure, être toujours « au-dessus de ses affections, les juger et ne ja- « mais s'en laisser dominer ; par rapport à nos « semblables, ou dans la vie extérieure, être « toujours au-dessus des influences, de toutes

(1) *Journal intime*, 23 juin 1816.

« les opinions... Voilà ce qu'il faut gagner pour être tranquille et content de « soi-même » (1).

Mais l'illusion dura peu, il comprit bientôt que cette sublime théorie est impraticable à la faiblesse humaine : « Les philosophes conclurent « faussement qu'on peut toujours ce qu'on peut « quelquefois, qu'on peut de sang-froid et par la « seule énergie de la volonté ce qu'on peut par « l'impulsion de la passion ou d'un sentiment « exalté, ce sont, dit très bien Pascal, « des mou- « vements fiévreux que la santé ne peut imiter ». « Les stoïciens pensaient que l'homme pouvait op- « poser à tous les maux de la vie un enthousiasme « qui, s'augmentant par notre effort, dans la mê- « me proportion que la douleur et les peines, « pouvait nous y rendre insensibles. Mais com- « ment peut-il y avoir un enthousiasme durable « fondé sur la raison seule ? Ne faudrait-il pas que « cet enthousiasme dépendît de la volonté, qu'il « pût être excité par elle et maintenu au même « degré ?... Suffira-t-il de dire que la douleur phy- « sique ou morale n'est pas un mal, pour cesser de « la sentir ? Cette morale stoïcienne, toute sublime « qu'elle est, est contraire à la nature de l'homme, « en ce qu'elle prétend faire rentrer sous l'empi- « re de la volonté des affections, des sentiments « ou des causes d'excitations qui n'en dépendent « en aucune manière, en ce qu'elle anéantit une

(1) *Ibid.*, 27 juin 1816.

« partie de l'homme même dont l'homme ne peut « se détacher » (1).

Cette longue page méritait d'être citée tout entière : c'est à la fois la protestation d'un psychologue et le témoignage autorisé d'un expérimentateur.

Il faut sans doute concéder à Sénèque que la vigilance et l'effort persévérant sont indispensables pour établir dans la vie l'ordre rationnel exigé par la nature et qu'il importe le plus souvent de modérer ses sentiments dès leur éclosion. L'attitude stoïque serait donc un bon commencement de solution pratique. Mais elle est insuffisante pour les deux raisons indiquées par Maine de Biran :

La volonté humaine est en fait incapable d'une tension prolongée, et à plus forte raison de cette tension continue qui serait requise pour étouffer toute émotion naissante. Il ne dépend pas toujours de nous de ne pas sentir la joie ou la douleur, l'amour ou la crainte. Et d'ailleurs l'expérience pédagogique corroborée par toutes les analyses de la psychologie contemporaine a bien montré que l'art de se dominer consiste moins à étouffer les sentiments qu'à les dériver et à les utiliser au profit de l'ordre rationnel.

Bien plus, la volonté fût-elle capable de ce constant héroïsme à froid, on n'aurait pas le droit de

(1) *Ibid.* 30 septembre 1817.

le lui demander. Car, de s'interdire indirectement tout élan affectif et par là s'efforcer d'assoupir toutes ses tendances, équivaudrait à « anéantir une partie de l'homme même ». Contre une telle mutilation tout notre être proteste : sans émotions, sans amour, sans désir serions-nous encore des hommes ? D'ailleurs, il ne nous est pas permis de dédaigner ainsi les indications prescriptives de la nature et de nous détourner des fins qui lui conviennent en écrasant ses tendances.

Aussi la nature a-t-elle ses revanches. Nous avons vu déjà Maine de Biran contraint par l'expérience de renoncer au stoïcisme. Ses fondateurs eux-mêmes ne laissèrent pas de sentir son insuffisance. Non contents, en effet, d'adoucir la rigueur de leurs principes en s'accordant le bénéfice des joies de l'esprit (1) et de l'amitié désintéressée (2), la plupart surent le compléter par une féconde alliance avec la religion (3). Ce système, d'ailleurs, n'exerça aucune influence sur les masses humaines.

L'attitude stoïque exclusive est donc condamnée tout ensemble par la psychologie et par l'histoire.

(1) Sénèque, *Epist.* 23.
(2) Sénèque, *Epist.* 24 : « Ubicumque homo est, ibi beneficii locus est ».
(3) Hymne de Cléanthe (Stobée, *Ecloge* I, 30) — Sénèque exalte la piété. Epictète surtout prêche souvent une résignation toute religieuse et la louange de Dieu (par exemple : *Les Entretiens*, l. I, t. V — Ed. Schenkl, p. 55).

LE PESSIMISME

Une tâche analogue avait été entreprise par les différentes formes du pessimisme athéistique, notamment par le Sânkhya, le Jaïnisme et le Bouddhisme primitifs, et la philosophie de Schopenhauer.

Tous ces systèmes issus des traditions hindoues en ont adopté les deux principes fondamentaux : la vie est un mal; l'idéal suprême est d'échapper au *samsâra*, c'est-à-dire aux reviviscences indéfinies qui sont le châtiment des âmes non rachetées.

.˙.

Le Sânkhya contient peut-être la plus antique méthode naturaliste de *rédemption*. Il propose pour idéal à la vie humaine non pas l'action ou le bonheur, car « tout plaisir est pénétré de souffrance » et toute action est nuisible, mais l'inconscience absolue du *nirvâna*.

Pour y parvenir, les œuvres religieuses et morales sont absolument vaines ; le salut est dans la contemplation de cette seule vérité que l'âme est distincte et indépendante du corps : l'ascétisme peut favoriser cette contemplation (1).

(1) Chantepie de la Saussaye — *Manuel d'histoire des religions* — Trad. franc, p. 360-362.



Le *Jaïnisme* primitif, comme le Sânkhya, poursuit l'affranchissement du *Karman* ou action ; mais son *nirvâna* n'implique pas l'évanouissement de la conscience. La destruction du *Karman* comporte plusieurs étapes : au péché, il faut d'abord substituer l'action bonne, puis, celle-ci étant encore un mal, il faut triompher de tout instinct d'action par l'abstinence, le jeûne, l'arrêt des fonctions organiques, la nudité et autres pratiques ascétiques, jointes à la contemplation (1).

Dans le *Bouddhisme* primitif, la suppression de la souffrance consiste bien encore dans « l'anéantissement complet du désir ». Mais « le chemin de la suppression de la souffrance » y est modifié : l'ascétisme, formellement proscrit, est remplacé « par la route sainte à huit divisions » rattachées à deux chefs qui sont « la vie droite » et « la méditation droite ». Cependant, comme dans le Jaïnisme, la vie droite ou moralement réglée ne constitue qu'une première étape, il faut la dépasser, car c'est encore de l'acte. Pour devenir *arhat*, c'est-à-dire digne du nirvâna, on emploie des procédés hypnotiques, la passivité physique, la bienveillance et surtout la méditation sur le Bouddha. Le sujet, ainsi délivré graduellement du désir, de la pensée active, de la joie, du bien-être, a atteint l'idéal moral du bouddhisme, il est « paisible comme l'eau profonde » ; le nirvâna, c'est-à-

(1) *Ibid.*, p. 363-367.

dire le néant de l'action et de la conscience personnelle lui est assuré (1).

Héritier authentique de la sagesse hindoue qu'il a transposée dans un langage moderne et germanique, en la tempérant un peu, Schopenhauer pense, lui aussi, que « la souffrance est le fond de toute vie » (2), et que, pour l'abolir, il faut atteindre jusqu'au *vouloir-vivre* qui forme l'essence même du moi humain comme de tous les êtres. Ce vouloir-vivre, en effet, est un désir infini et comme tel condamné à l'inassouvissement, source de douleurs et douleur lui-même (3). L'idéal consiste donc à l'étouffer. Si l'on parvient « à l'état « d'abnégation volontaire, de résignation, de cal« me véritable et d'arrêt absolu du vouloir » (4), on y goûte « une joie et une paix célestes », sans transports, sereines et profondes (5). Mais une telle béatitude est réservée à ceux qui ont acquis la certitude intuitive de l'identité réelle de leur moi avec l'essence de tous les êtres (6). Seuls, en effet, ils savent pratiquer la justice, la pitié, la

(1) *Ibid.*, p. 380-391 — et Lafcadio Hearn, *Gleanings in Buddha fields* (London, Kegan Paul, ch. IX.)

(2) *Le monde comme volonté et comme représentation.* Trad. Burdeau, T. I. § 56, p. 324.

(3) « Tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous « satisfait pas, c'est donc une souffrance... Il n'y a pas de « terme dernier à l'effort, donc pas de mesure, pas de terme « à la souffrance ». (Ibid. p. 323).

(4) *Ibid.*, § 68, p. 397.

(5) *Ibid.*, p. 408.

(6) *Ibid.*, § 66, p. 390.

douceur et surtout l'ascétisme, chasteté, pauvreté, patience, jeûne, macérations, toutes œuvres qui sont la négation du vouloir-vivre et que l'âme se refuse à accomplir tant « qu'une connaissance « entière de toute son essence (n'a pas) opéré « sur elle comme un sédatif de la volition (1) ».

* * *

Engourdir la conscience personnelle et anéantir le vouloir-vivre par la suppression graduelle des désirs et même de l'action qui l'alimentent, voilà en résumé, toute la substance de ces méthodes pessimistes.

Il faut redire d'un tel idéal de passivité et de tels procédés négatifs ce que Maine de Biran disait du stoïcisme : cette philosophie est sublime, mais contraire à la nature humaine.

Il est vrai qu'elle combat les passions inférieures qui sont les adversaires de la vraie vie et d'intarissables sources de douleurs : et c'est là sa grandeur. Il est vrai encore qu'elle offre une demi-satisfaction à la tendance altruiste en prescrivant avec Bouddha la bienveillance passive, ou même la piété active avec Schopenhauer. Mais son œuvre n'en reste pas moins une œuvre de mort, puisque, bien loin de prétendre à la libération et à l'expansion de la vie, comme l'ascétisme

(1) *Ibid.*, p. 401.

chrétien, elle tente de porter la destruction jusqu'à ces intimes profondeurs de notre être où s'enracine le vouloir-vivre. S'il existe une morale naturelle, elle condamne ce dessein.

Les pessimistes, sans doute, sont peu sensibles à ce reproche ; mutiler la nature, étouffer la vie, n'est-ce pas un bien, puisque la nature est mauvaise et que la vie échoue ?

Oui, la vie naturelle est insuffisante et douloureuse, nous l'avons constaté nous-mêmes. Mais, avant de la détruire, ne faut-il pas essayer de la guérir ? Quel étrange idéal, en vérité, que celui d'une humanité composée d'âmes sans espoir, sans désir, sans action, à demi assoupies dans la contemplation d'une idée abstraite !

Au reste, bien vaine est l'entreprise. La nature ne laisse pas ainsi comprimer ses plus vivaces tendances. Dans les masses humaines de telles philosophies ne produisent aucun fruit.

L'histoire en fait foi. Le Jaïnisme et le Bouddhisme n'ont pu dépasser les limites d'un étroit cénacle de contemplateurs initiés et conquérir des foules qu'en faisant des concessions au vouloir-vivre. Dans le Jaïnisme on fut contraint de substituer pour le peuple à l'ascétisme athéistique un véritable culte divin, et les ascètes eux-mêmes durent échanger leurs habitudes vagabondes et paresseuses contre une vie sédentaire et active (1).

(1) Chantepie de la Saussaye, *op. cit.*, p. 366.

De même le peuple bouddhiste ne tarda pas de déifier Bouddha et de transformer ses froides règles morales en une religion rituelle et son nirvâna en un paradis très positif. D'ailleurs l'immense diffusion de ce culte fut le fait surtout de la secte dite *Mahâyâna* qui est officiellement théiste et qui propose à ses prosélytes un idéal de vertu plus active (1).

Rien ne démontre plus clairement que ces faits l'insuffisance des méthodes négatives. Si, dans l'Extrême-Orient lui-même, vraie patrie des vagues rêveries et de la passivité mélancolique, elles ont dû s'incorporer des éléments positifs pour satisfaire les exigences de la nature, à plus forte raison doit-on penser qu'elles seront à jamais incapables de régir la masse de l'humanité.

Les systèmes précédents échouent donc dans leur dessein de résoudre *le conflit psychologique* : l'écrasement des tendances par la tension volontaire, ou par l'apathie et l'inaction ne saurait restituer à la vie de l'ensemble des hommes, l'harmonie qu'elle postule, et s'il apaise chez plusieurs

(1) C'est au IIe siècle de notre ère que l'Église du nord se divisa en Hinâyâna ou Grande voie, fidèle aux traditions primitives, et Mahâyâna ou Petite voie, plus libérale. Au VIIe siècle, l'illustre pèlerin chinois Hiuen-Tsang trouva cette dernière secte en majorité et l'embrassa. A la même époque, le Mahâyâna pénétra dans le Thibet, où, après avoir végété longtemps il donna naissance au *lamaïsme* qui prospéra. Enfin, c'est lui surtout qui se propagea en Chine. On sait que le Bouddhisme a disparu de l'Inde ou du moins a dû se réfugier dans le Népâl et l'île de Ceylan (*Ibid.*, p. 398-404).

la détresse du cœur, c'est aux dépens de l'intégrité de la nature, et en opposition avec la loi naturelle.

L'ÉVOLUTIONISME HUMANITAIRE

L'évolutionisme humanitaire, qu'il nous reste à examiner, s'est proposé surtout d'offrir aux aspirations humaines un objet proportionné, sans dépasser les bornes de la nature. Vérifions ces prétentions. Dans l'exposé des deux parties de cette méthode on citera de préférence Guyau et Stuart Mill.

*
* *

Pour assouvir l'instinct de conservation, Guyau estime aussi superflue qu'antiscientifique l'hypothèse de l'immortalité individuelle. Il lui substitue :

D'abord, le fait de la survivance réelle de nos œuvres intellectuelles et morales, de celles-là mêmes qui semblent avoir échoué : « Nous héri-
« tons non seulement de ce que nos pères ont
« fait, mais de ce qu'ils n'ont pu faire, de leur
« œuvre inachevé, de leur effort en apparence inu-
« tile... Je suis bien sûr que ce que j'ai de meil-
« leur en moi me survivra. Non, pas un de mes
« rêves peut-être ne sera perdu, d'autres les re-

« prendront, les rêveront après moi, jusqu'à ce « qu'ils s'achèvent un jour (1) ».

Puis, une *hypothèse* monistique : dès maintenant, l'amour poursuivant le rêve de la fusion des consciences commence à triompher de la mort par le souvenir. Cependant « le souvenir, dans « l'état actuel de notre humanité, n'est qu'une « représentation absolument distincte de l'être « qu'elle représente... C'est qu'il y a encore ab- « sence de solidarité intime et de communication « continue entre un individu et un autre. Mais on « peut concevoir une image qui se distinguerait « à peine de l'objet représenté, qui serait ce qu'il « y a de lui en moi, qui serait comme l'action et « le prolongement d'une autre conscience dans « ma conscience (2) ».

Il est possible qu'une semblable fusion s'accomplisse un jour. Dans l'humanité tout entière « les « consciences, arrivées toutes ensemble à un degré « supérieur de complexité et d'unité interne, « pourraient se pénétrer beaucoup plus intime- « ment qu'aujourd'hui, sans qu'aucune d'elles « disparût par cette pénétration... Alors la mort « de l'individu rencontrera évidemment une ré- « sistance toujours plus grande de la part des au- « tres consciences qui voudront le retenir » (3), et « l'immortalité serait une acquisition finale faite

(1) *L'irréligion de l'avenir*, IIIe P., ch. V, p. 458.
(2) *Ibid.*, p. 471.
(3) *Ibid.*, p. 470-471.

« par l'espèce au profit de tous ses membres » (1). Et cette destruction de la mort par le souvenir serait encore une victoire de l'amour.

A ceux « qui ne se laissent pas prendre aux « tentations de toutes ces belles et lointaines hy- « pothèses sur l'au-delà de l'existence et qui voient « la mort dans toute sa brutalité » (2), Guyau propose la maxime du stoïcisme antique : « Ne « pas être lâche », avec la consolation « de pou- « voir se dire qu'on a bien vécu, qu'on a rem- « pli sa tâche, et de songer que la vie continuera « sans relâche après vous, peut-être un peu par « vous. » (3)

L'évolutionisme naturaliste a compris, cependant, qu'en dépouillant ainsi les cœurs humains de leurs espérances de vie future, il y creusait un vide, et, pour le combler, il leur offre l'amour désintéressé de tous les hommes. Ainsi a pris naissance un nouveau *culte de l'humanité* plus positif que la religion comtiste elle-même ou le système de Pierre Leroux. On en trouve la méthode et l'esprit dans l'œuvre de Guyau : mais nous en emprunterons l'exposé de préférence à l'essai de Stuart Mill sur l'*Utilité de la religion*, où la pensée s'exprime avec plus de netteté et de concision.

Stuart Mill propose à l'individu la tâche idéale

(1) *Ibid.*, p. 473.
(2) *Ibid.*, p. 475.
(3) *Ibid.*, p. 475.

de concourir au perfectionnement continu de l'espèce. Cet objet lui paraît d'abord assez vaste pour satisfaire les plus hautes et les plus généreuses aspirations des âmes d'élite, car « la durée « indéfinie de l'espèce est pour l'homme l'équiva- « lent de l'infini », si on la combine avec sa « ca- « pacité indéfinie de perfection » (1).

Il le croit, d'autre part, également accessible à la masse de l'humanité, et n'en veut pour preuve que l'évidente puissance du sentiment patriotique. Si ce sentiment a été capable d'inspirer beaucoup de généreuses actions aux Romains eux-mêmes par ailleurs si égoïstes, ne doit-on pas espérer de pouvoir faire naître et grandir dans tous les cœurs « l'amour de ce pays plus vaste, le monde (2) » ? « Une telle entreprise bénéficierait chez les natu- « res supérieures des sentiments de sympathie, de « bienveillance et de la passion pour la perfection « idéale ; chez les inférieures, des mêmes senti- « ments auxquels on donnerait toute la culture « qu'ils sont capables de recevoir, et de la puis- « sance d'un sentiment auxiliaire, la honte » ou le désir de l'approbation des hommes de bien vivants ou morts (3).

Cette religion de l'Humanité posséderait sur les diverses formes du supranaturalisme le double

(1) J. Stuart Mill — *Essais sur la religion*, trad. Cazelles. II[e] Essai, p. 99.
(2) *Ibid.*, p. 100.
(3) *Ibid.*, p. 101-102.

avantage d'échapper aux objections métaphysiques et morales qui se dressent contre la doctrine théiste, et d'exclure tout mélange d'égoïsme. Le pur amour de nos semblables en doit former à lui seul toute la substance. Et qu'y a-t-il de mieux à faire pour l'amélioration de la nature que d'exercer sans relâche ses tendances désintéressées (1)?

*
* *

Nous n'avons pas à critiquer ce système du point de vue métaphysique ou moral. Il nous appartient seulement de le confronter avec les tendances essentielles de la nature. Or, cette confrontation le condamne doublement.

L'humanité, d'abord, même indéfiniment durable et progressive, ne serait pas un objet suffisant à assouvir la tendance altruiste.

Elle mérite, il est vrai, à plusieurs égards, l'amour et le dévouement actif de ses membres, car il n'est pas dans le monde sensible d'objet plus digne de notre complaisance, puisqu'il n'y a pas de nature plus parfaite.

(1) *Ibid.*, p. 103-105 — Dans l'*Essai sur le théisme*, bien postérieur au précédent, Stuart Mill, mûri par la réflexion et l'expérience, (cette expérience a manqué à Guyau, mort à 33 ans), admet la probabilité d'une vie future et de l'existence de Dieu, et permet de chercher dans l'espérance de l'immortalité un complément à la Religion de l'Humanité. (Essais sur la Religion, IIIe Essai).

Toutefois, le passé et le présent de l'Humanité sont trop semés de désordres et de vilenies pour que nous puissions pleinement nous y complaire. Et pour sacrifier à son avenir tout le sang de nos veines, toutes les énergies de notre vie, nous voudrions qu'elle en fût plus digne et pût nous promettre de ne rien gaspiller de nos dons. Aussi en définitive, l'humanité telle que nous la connaissons est-elle un objet sans proportion avec notre besoin d'aimer.

Mais, la principale erreur psychologique de l'évolutionisme consiste à méconnaître la portion la plus vivace des tendances naturelles, le vouloir-vivre. Que l'altruisme soit un plus noble sentiment, qu'on doive le cultiver de préférence à tout autre et trancher souvent en sa faveur les conflits de tendances, que cette immolation de l'égoïsme s'accompagne parfois de fortes et pures jouissances, ce n'est pas contestable. Mais enfin, le vouloir-vivre existe, primitivement donné, et un système qui le méconnaît ou le sacrifie dans ses éléments essentiels, mutile la nature, non sans péril de provoquer une réaction fatale.

L'Humanitarisme ne tient presque aucun compte de ces échecs de la vie personnelle qu'on signalait au chapitre précédent. Les déceptions et les faiblesses physiques ou morales, les mille douleurs qu'inflige à l'être humain tantôt le déterminisme du monde sensible, tantôt le mauvais vouloir des hommes, il néglige tout cela. Aucun

secours, aucune compensation appréciable pour apaiser cette détresse !

A l'âme déçue par la tristesse et la désharmonie de sa vie présente, il interdit toute espérance d'un au-delà meilleur. En vain même envisage-t-elle avec effroi l'horrible spectre de la mort imminente. Pour étancher sa soif de vivre et de jouir, il lui promet à peine une douteuse survivance idéale dans la mémoire de la postérité, l'indéfinie fécondité de ses œuvres, la pérennité de sa race. Qu'est-ce que tout cela pour adoucir l'âpreté de la mort personnelle, compenser les sacrifices présents et stimuler l'activité bienfaisante ?

Car, en même temps qu'il dénie à l'individu le moyen et l'espoir d'assouvir son instinct de conservation et de développement personnel, l'humanitarisme ne laisse pas de lui demander un effort constant de bienfaisance active envers ses semblables. Et qu'on ne dise pas avec Bentham : travailler au bien social c'est du même coup s'assurer à soi-même un profit. Non cela n'est pas toujours vrai, et Stuart Mill l'a bien vu : il y a des conflits, et très fréquents, entre l'intérêt social et l'intérêt individuel. Au surplus, alors même que le progrès social devrait normalement servir au bien individuel, ce retour est lointain et hypothétique. En définitive on demande aux hommes de se sacrifier eux-mêmes à chaque jour de leur vie, de produire l'héroïsme à jet continu, sans espoir d'une compensation appréciable.

Eh bien ! cela peut être sublime, mais, ce n'est pas humain, et de telles prétentions sont illusoires. On n'obtient pas de pareils renoncements, simplement en les proposant : le dévouement total au bien social est le fruit d'une lente et difficile éducation à laquelle doivent concourir tous les sentiments. Voilà ce qu'enseigne l'expérience pédagogique. Qu'on nous montre, en regard, les résultats pratiques de ce système ! Il se peut qu'il ait suscité quelques généreuses initiatives et promu l'amélioration du bien-être physique de plusieurs : encore ceux-ci n'en sont-ils ni meilleurs ni plus heureux. Mais a-t-il versé plus de bonheur et plus de fraternité dans l'âme des foules ? On ne saurait contester qu'il a surtout servi de prétexte à un déchaînement presque inouï de rivalités et de haines sociales, de discordes civiles, d'appétits égoïstes. Tels sont les fruits de ce quiétisme naturaliste plus utopique et plus périlleux que l'autre!

Ainsi doit un jour réagir tout instinct comprimé à l'excès : sa revanche est un nouvel excès.

On pourrait étendre cette conclusion à toutes les méthodes naturalistes qui ont été exposées et critiquées dans ce chapitre.

Leur principal défaut consiste à méconnaître les données de l'expérience sur la condition naturelle de l'homme : On exige de la volonté plus qu'elle ne peut ordinairement donner, et l'on cherche à écraser les tendances les plus vivaces de la nature au lieu de s'efforcer de les satisfaire.

Une telle entreprise, pour si généreuse qu'elle puisse être dans l'intention de ses auteurs, est à la fois condamnée par la loi naturelle qui impose la poursuite des fins indiquées par la nature, et vouée à un inévitable échec dans les masses humaines.

Ajoutons, enfin, que les trois méthodes énoncées ici épuisent à peu près les ressources du naturalisme. Car, on ne peut concevoir dans la nature aucun objet mieux proportionné à nos aspirations que l'humanité et notre courte vie présente ; et pour rétablir l'adéquation des pouvoirs aux tendances, il ne saurait y avoir d'autre moyen naturel que d'abaisser artificiellement les tendances.

CHAPITRE IV

La solution religieuse.

La solution religieuse est la contre-partie des méthodes naturalistes.

Celles-ci entreprenaient surtout d'écraser les tendances ou de les abaisser au niveau des pouvoirs et des objets naturels, au risque de mutiler l'être humain. Celle-là, au contraire, prétend résoudre le conflit en fournissant un surcroît aux pouvoirs et en offrant aux tendances des objets adéquats.

Pour cela, elle renverse les murailles de la prison trop étroite où s'étiolent nos âmes, et nous montre, par delà le petit monde que nous habitons et au-dessus du moi infirme que nous sommes, un monde plus haut et plus vaste, où notre existence pourra un jour se prolonger et avec lequel dès maintenant nous pouvons entrer en communication.

A première vue, cette perspective d'une vie élargie plaît à notre vouloir-vivre. Mais, raisonnons froidement. Quelles sont bien la valeur psy-

chologique et l'efficacité de cette méthode ? Peut-elle vraiment restituer l'harmonie à l'être humain ? Permet-elle aux tendances d'atteindre leurs fins naturelles ?

L'excellence et la nécessité de la solution religieuse ressortiront :

théoriquement, de l'examen de ses éléments essentiels ;

expérimentalement, de la constatation de son influence pacificatrice sur les âmes.

Au cours des analyses de détail qui vont suivre, il nous arrivera de citer à côté des éléments communs à toutes les religions ou à plusieurs, telles et telles données qui sont propres au seul christianisme ; et cependant, pour éviter tout parallèle superflu et toute controverse inopportune, nous continuerons à parler, sans autre précision, de *la* solution religieuse ou de *la* religion (1).

*
* *

La méthode religieuse consiste essentiellement à entrer en relations avec un monde supranaturel :

Pour en obtenir un *secours* qui permette aux pouvoirs naturels de poursuivre leur fin en dépit des obstacles ;

(1) Nous ne considérerons pas non plus tous les éléments de la religion chrétienne, mais ceux-là seuls qui constituent la solution pratique du présent problème.

Pour y découvrir des *objets* plus propres que le monde sensible à satisfaire les tendances indéfinies du moi.

Sous quelque forme et dans quelque domaine que se déclare la faiblesse de l'activité humaine, la religion lui offre aussitôt un secours.

Survienne, par exemple, une maladie ou bien quelque opposition du déterminisme naturel ou des volontés humaines à nos désirs de prospérité physique ; que l'infirmité de nos membres, de nos sens ou de notre entendement fasse échouer nos desseins de progrès sportif, artistique ou scientifique ; que notre amour de la richesse, de l'honneur, de la gloire subisse des contradictions, le vouloir-vivre ainsi froissé peut toujours *réagir religieusement*, c'est-à-dire provoquer l'emploi des moyens d'impétration auprès du monde supranaturel que proposent les religions, prières, sacrifices, cérémonies rituelles, ou bien recourir aux autres réactions religieuses, espérance de l'au-delà ou amour de Dieu, comme on le verra plus loin.

A l'intelligence en quête de la vérité nécessaire sur la destinée et le sens de la vie et presque toujours impuissante, d'ailleurs, comme on l'a vu, à se faire elle-même en temps utile une doctrine suffisante, la plupart des systèmes religieux offrent un secours d'une nature spéciale. Ils prétendent emprunter au monde divin, pour les communiquer au monde humain, quelques données cer-

taines sur ces grands problèmes, laissant, toutefois, à la raison spontanée de tout le monde le double soin d'en vérifier l'origine et de les élaborer au fur et à mesure des exigences de la vie (1).

Enfin, la religion morale par excellence, le christianisme, promet avec assurance au priant le surcroît d'énergie intérieure dont il a besoin pour conformer son action libre aux verdicts de la raison.

Ainsi en chacun des périls qu'elle court, à chaque menace d'un échec, devant tout assaut de la douleur, l'âme religieuse est conviée à chercher, au-delà de ce monde qui l'opprime, un *secours* à sa faiblesse native.

*
* *

En même temps, des *objets* adéquats ou même transcendants à ses plus hautes aspirations se proposent à elle.

Toutes les religions positives, ou presque toutes, donnent à l'instinct de conservation au moins une partie de la satisfaction qu'il exige, en promettant une certaine survivance après la mort. Dans la description de cet au-delà, il est vrai, s'accusent la divergence et l'inégalité des systèmes. Tandis que les religions pessimistes ne font espérer que la suppression de la douleur par l'a-

(1) On reviendra au chapitre VI sur ces idées incidentes.

néantissement de la conscience personnelle, tandis que les Champs-Élysées du paganisme apparaissent comme un séjour uniforme et ennuyeux, ou le paradis de Mahomet comme un lieu de débauches, le ciel des chrétiens n'est autre chose que ce monde d'ordre et d'harmonie parfaite à la contemplation duquel doit aspirer tout homme vraiment homme, lorsque s'étale devant lui le décevant spectacle des désordres physiques, moraux et sociaux du monde sensible.

Or, l'espoir d'un tel avenir où toute activité pourra se déployer sans obstacle ni échec, où le bonheur coïncidera en nous et autour de nous avec l'ordre moral, où la vie, en un mot, s'épanouira librement et à jamais, cet espoir, dis-je, transfigure dès maintenant la face de la conscience et hausse le ton de l'énergie morale. Aux heures si fréquentes où l'angoisse des déceptions d'ici-bas étreint nos cœurs altérés de bonheur et paralyse nos volontés, un regard confiant vers l'au-delà promis suffit souvent à restaurer l'entrain et la vigueur de l'action. Il n'est peut-être pas de douleur si tenace qui résiste aux brises de l'espérance, ni de vouloir si apathique auquel l'espérance n'arrache quelquefois un généreux effort de relèvement.

Et c'est pourquoi une vie humaine a beau devenir un tissu continu de deuils et de désastres temporels, tant que le cœur palpite d'espérance, cette vie n'a pas échoué et « vaut toujours la pei-

ne d'être vécue » : le vouloir-vivre ne souhaitait rien de plus.

*
* *

Il y a mieux encore cependant ; le point culminant de la solution religieuse, chez le chrétien du moins, c'est *l'amour de Dieu*. Dans ce mouvement affectif de tout le moi vers un *objet* d'une telle perfection, le vouloir-vivre et l'altruisme, la tension volontaire et l'émotion sensible, la tristesse et la joie opèrent leur réconciliation définitive.

La tendance altruiste, en effet, trouve dans cet objet absolu et parfait son plein assouvissement. Les autres passent, lui seul demeure et ne manquera jamais. En lui, l'âme religieuse peut, sans réserve, se complaire, puisqu'aucune ombre ne ternit la splendeur de sa beauté. A lui aussi, elle peut souhaiter un rayonnement infini de gloire et de puissance, puisqu'il en est pleinement digne. Pour lui, enfin, elle peut sans injustice consommer le complet don de soi, le sacrifice de tout amour-propre excessif, car aucun objet rival ne mérite mieux que lui le rôle de fin dernière (1).

(1) M. Dumas discerne dans l'amour des mystiques chrétiens un alliage de sentiments analogues à une tendresse conjugale épurée, à l'amour filial et à la compassion, mais il ajoute aussitôt que cet amour tire sa force et sa durée non pas seulement de « ses multiples racines », mais encore de la transcendance de son objet « qui dans l'esprit du mystique ne

Ou plutôt, lui seul peut être fin dernière de toute notre vie, c'est-à-dire aimé pour lui-même, sans que l'amour de soi et de l'humanité soit dépouillé d'aucun de ses droits essentiels.

Aimer un Dieu parfait, n'est-ce pas, en effet, s'assurer à soi-même ses bienfaits, c'est-à-dire son appui et ses récompenses ? Jamais l'humanitarisme ne donnera de telles garanties au vouloir-vivre personnel.

Et l'amour même de l'humanité, bien loin de souffrir de la concurrence de l'amour de Dieu, en doit être le principal bénéficiaire. Car, on ne peut aimer le Dieu créateur sans aimer ses œuvres et ses images, sans leur souhaiter comme à soi-même une plénitude de vie, propre à glorifier l'auteur de toute vie. On disait, au chapitre précédent, que pour sacrifier au bien de nos semblables toutes nos énergies, nous voudrions qu'ils en fussent plus dignes, et ce prétexte de l'égoïsme pouvait paraître justifié. Mais, du point de vue transcendant de la charité, il perd toute sa valeur, car, si l'humanité ne mérite pas un sacrifice total, Dieu, le Dieu parfait du christianisme, le mérite et c'est pour lui, pour sa gloire en dernière analyse que l'âme chrétienne s'immole au service de ses frères. L'histoire a prouvé sans réplique, d'ailleurs, l'étroite liaison de l'amour de Dieu et de l'amour actif et efficace des hommes.

souffre de comparaison avec aucune des réalités terrestres ». (*Revue des Deux-Mondes*, 15 septembre 1906, p. 381).

Ce sentiment apparaît encore comme une force d'unification, là même ou la méthode stoïcienne n'apportait que vaine discorde. Au lieu d'arc'-bouter sans pitié la volonté contre toute impulsion de sentiment, tâche impossible à tous ou presque tous les hommes, la conscience religieuse associe ses énergies affectives à la puissance du vouloir et lui donne pour guide et pour stimulant contre les passions inférieures la plus noble et la plus forte des émotions. Rien n'est impossible, rien ne coûte à l'amour : *Ubi amatur non laboratur, aut si laboratur labor amatur.*

Enfin, par l'amour du Dieu-Providence, toutes les vicissitudes de la vie deviennent impuissantes à troubler le fond de la conscience humaine et à paralyser son activité. On conçoit, en effet, *a priori*, qu'une âme, attentive au bon plaisir divin pardessus toutes choses, considère du même regard paisible et les épreuves et les consolations et les succès et les échecs dont elle attribue à la Providence la première origine.

Ainsi, la vie entière, coordonnée par cet amour plus vaste que l'univers doit se revêtir d'harmonie et d'ampleur : voilà le triomphe de l'ordre dans la plénitude relative de l'action, sans mutilation de la nature. Et « l'on peut dire que, pour l'homme, « vivre intégralement et vivre religieusement, « c'est tout un » (1).

(1) Lucien Roure. *Etudes*, 20 mars 1907. Le sentiment religieux et la vie (p. 766).

En résumé, ce n'est plus par un écrasement, mais bien par un exhaussement de la vie intégrale, que la religion prétend satisfaire les tendances naturelles et ainsi résoudre, autant qu'il est possible, l'inadéquation et la désharmonie qui désolent l'être humain. N'est-ce pas enfin la solution cherchée, celle-là même qu'indique et exige la nature ?

Oui, sans doute, mais à la condition que la réalité réponde aux promesses et que l'expérience vérifie l'excellence de la théorie.

*
* *

Or, l'expérience traditionnelle et l'expérience de tous les jours démontrent, aussi bien que l'induction psychologique, l'aptitude pratique de la religion — du christianisme au moins — à restaurer et maintenir dans la conscience humaine une paix stable et joyeuse qui est le signe de l'harmonie reconquise.

Les psychologues américains ont constaté cet effet normal de la religion dans le phénomène de la conversion.

Le professeur Starbuck, par exemple, tire d'une enquête statistique sur les sentiments qui accompagnent la conversion les conclusions suivantes :

« La joie, la paix et le bonheur constituent
« trois groupes des plus fréquents. Analogues à ces

« sentiments sont l'illumination corporelle et les « larmes et les cris, signes physiques de la déli- « vrance » ; et plus loin : « La joie, le soulagement « et l'acceptation avec l'union à Dieu sont peut- « être les espèces d'émotions qui caractérisent le « plus exactement ce qui se passe dans la con- « version, à savoir l'exercice libre de nouvelles « puissances, une évasion hors d'un certain état « et la naissance à une vie plus large, avec un « sentiment correspondant de chaleur et d'har- « monie. » (1)

W. James commence ainsi l'énumération des caractères de l'expérience affective qui suit la conversion : « Le trait dominant, c'est la disparition « de toute inquiétude et de toute angoisse, le sen- « timent qu'à la fin tout ira bien, la paix, l'har- « monie, l'acceptation de la vie (2). »

Quelques témoignages de grands convertis illustreront ces conclusions abstraites.

(1) « Joy, peace and happiness are three of the most frequent « groups. Closely akin to these are bodily lightness and wee- « ping and shouting in which the buoyancy is expressed in phy- « sical terms... The joy, the relief, and the acceptance (and « oneness with God) are qualities of feeling, perhaps, which « give the truest picture of what is going in conversion — the « free exercise of new powers, an escape from something, and « the birth into Larger Life, with the corresponding sense of « warmth and harmony. » (*Psychology of religion*, Part I, ch. IX, p. 122).

(2) *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, ch. VI, p. 210. — Cf. Leuba, A study in the psychology of religious phenomena, in the *American journal of Psychology*, vol. VII, april 1896 —

Chez saint Augustin, la « violente tempête » de douleur et de larmes cessa soudain lorsque, prosterné dans une prière déchirante : *Et tu Domine, usquequo* ? » il eût entendu le « Tolle lege », et lu ces paroles de saint Paul : « Revêtez-vous de Notre-« Seigneur Jésus-Christ et ne prenez pas soin de « votre chair jusqu'au point de la livrer aux sen-« sualités. » — « Je n'en voulus pas lire davan-« tage, ajoute-t-il, et il n'en était pas besoin. En « effet, à peine avais-je achevé ce passage que « la lumière de la paix pénétra mon cœur et dis-« sipa les ténèbres du doute (1). »

Le romancier danois J. Jœrgensen, disciple du juif athée et égotiste Brandès, après quelques années passées dans la débauche et l'adoration du moi, s'aperçut que la chaîne d'une telle vie « était « forgée d'un anneau de bonheur pour dix de cha-« grins, d'un anneau d'or pour dix de plomb (2) ». Torturé par le remords et conscient de ce vide de l'âme qu'on ne peut pas « combler avec les vapeurs « dorées de l'ivresse (3) », il se mit à la recherche du vrai bonheur et de la liberté. Il déclare main-

et les Tendances religieuses des mystiques chrétiens, *Revue philosophique*, juillet et novembre 1902.

(1) « Nec ultra volui legere ; nec opus erat. Statim quippe « cum fine hujusce sententiæ, quasi luce securitatis infusâ « cordi meo, omnes dubitationis tenebræ diffugerunt ». (*Les Confessions*. l. VIII, c. XII.)

(2) *Le néant et la vie*, trad. fr. par P. d'Armailhacq (Perrin, 1898), p. 27.

(3) *Ibid.*, p. 26.

tenant qu'il les a trouvés « le jour où il est revenu « à la foi chrétienne ». — « Plus l'homme vit en « catholique, plus il se trouve heureux, parce « qu'il se sent en paix intime et profonde avec Dieu « avec lui-même, avec toute la création (1) ». A ceux qui s'étonnent qu'il marque toutes ses œuvres d'une empreinte religieuse, il répond par le mot du Frère des Fioretti : « Celui qui a trouvé son « bonheur dans un unique objet, ne sait plus « chanter autre chose. »

François Coppée a reconquis, lui aussi, le bonheur avec l'humble piété de son enfance : « En « apparence, dit-il, ma vie n'a pas changé, mais « je sais bien, moi, que je suis devenu tout au- « tre (2) ». Une paix suave et profonde a envahi son âme ; il l'entretient par la prière : « Je n'ai « plus de meilleurs instants que ceux où je « m'adresse à Dieu... et où je lui demande cette « paix qu'il nous a promise dans l'autre vie et « dont sa grâce nous donne en ce monde le « délicieux pressentiment. Oui, il n'y a de « vraiment belle que l'heure où l'on prie, où « l'on se met en présence de Dieu. Cent fois « bénie soit donc la souffrance qui m'a ramené « vers lui. Car je le connais à présent, l'Incon- « naissable ! L'Evangile me l'a révélé. Il est le « Père, il est mon Père ! Je puis lui parler avec

(1) *Ibid.*, p. 26.
(2) La *Bonne souffrance*. Préface, p. 16.

« abandon et il m'écoute avec tendresse (1). »

Ce trésor de sérénité n'est pas toujours, il est vrai, acquis d'emblée dès la première heure de la conversion ; et le converti s'en étonne parfois, mais, s'il sait attendre, sa patience est d'ordinaire récompensée. Louis Veuillot, par exemple, deux mois après sa conversion définitive, faisait part à son frère de ses angoisses et des tentations qui le tiraillaient sans relâche, ajoutant, toutefois, qu'il préférait ces luttes à la tranquillité stupide d'autrefois (2). Cette résignation sans amertume ne présage-t-elle pas l'allégresse prochaine ? Peu de jours après, la solitude calme ses inquiétudes à Rome même, puis en Suisse : une retraite à Fribourg, enfin, l'affermit dans une paix stable qu'interrompent à peine quelques heures d'effroi à son retour à Paris (3).

Il faut se retenir de citer : ces quatre exemples suffisent à montrer que, dans les âmes les plus riches comme en celles moins illustres qui se sont révélées aux psychologues américains, la crise de la conversion religieuse s'achève tôt ou tard dans un sentiment très doux de tranquillité intérieure.

Mais, la valeur psychologique de la solution religieuse ne se révèle pas tout entière dans les crises de conversion. Pour la bien apprécier, il

(1) *Ibid.*, p. 18.
(2) 12 juin 1838.
(3) *Louis Veuillot*, par Eug. Veuillot, t. I, p. 134-147.

faut considérer les fruits *durables* qu'elle a coutume de produire dans les âmes, converties ou non, qui lui accordent sans réserve et d'une manière continue la régence de leur vie. Quand on veut juger de l'efficacité d'un remède, on observe ses effets chez ceux qui l'emploient assidûment et à chaque retour offensif de leur mal.

*
* *

Or, l'un des traits caractéristiques de la conscience des saints, c'est encore la paix, une paix « qui dépasse toute conception » (1) et qui paraît consister dans un sentiment de calme profond et d'équilibre capable de défier toutes les adversités, et accompagné ordinairement d'une joie grave, discrète et pénétrante.

Sous les coups de l'injustice et de l'outrage, la plupart des hommes perdent contenance et se troublent, au moins intérieurement. Le saint, au contraire, fortifié par l'oraison, garde sa tranquillité d'âme. Tel saint Elzéar qui, persécuté par des rivaux violents, répondait à sa femme étonnée de sa patience : « Que me servirait-il de me mettre en colère ?... Lorsqu'il naît dans mon cœur « quelque mouvement d'indignation, je jette aussitôt les yeux sur mon Seigneur Jésus-Christ,

(1) Saint Paul *aux Philippiens* (IV, 7).

« qui a souffert pour moi tant d'opprobres, d'ou-
« trages et de malédictions... et je me trouve à
« l'heure même tellement disposé à tout endurer
« que quand mes valets... me couvriraient le vi-
« sage de soufflets, j'estimerais que ce serait en-
« core peu de chose, au prix de ce que je devrais
« souffrir en reconnaissance des douleurs de mon
« Dieu. Cette vue fait tant d'impression sur mon
« âme qu'elle arrête sur le champ les saillies de
« mes passions (1) ».

Saint François de Sales, violemment injurié et menacé par un quémandeur importun « demeu-
« rait, dit son ami, Mgr Camus, ferme comme un
« rocher battu des vagues qui se brisent contre lui,
« et ne font que le blanchir de leur écume » ; et comme on lui demandait ensuite « comment il
« avait pu souffrir toutes ces indignités sans s'é-
« mouvoir : Hé ! ne voyez-vous pas, répondit-il,
« que Dieu a vu de toute éternité qu'il me ferait la
« grâce d'endurer joyeusement cette opprobre ? Ce
« calice qui nous vient de la main d'un si bon
« Père, ne voulez-vous pas que je le boive ? Oh !
« que ce calice qui a la force d'enivrer m'est
« agréable, venant d'une telle main, laquelle j'ai
« appris à adorer dès mon enfance (2) » !

Les deuils et les séparations meurtrissent parfois plus que d'autres ces cœurs aimants, mais ne

(1) Les *Petits Bollandistes*, au 27 septembre, d'après Surius
(2) *Esprit de saint François de Sales*, partie XIV, ch. IX.

sauraient ébranler longtemps l'équilibre de leur vie. La rude épreuve peut bien leur arracher des cris et des pleurs, mais ils savent d'ordinaire contenir leur douleur avant qu'elle n'aït commencé son œuvre de désagrégation. Dans l'ardente prière qui est le mouvement spontané de leur âme, ils puisent à longs traits les consolations de l'espérance et de l'amour de Dieu, et peuvent bientôt, du milieu de leurs larmes, chanter sans amertume l'hymne de l'abandon et reprendre doucement la poursuite de leur destinée. Quelques heures seulement après la mort de son mari passionnément aimé, Alexandrine de la Ferronnays écrivait à l'abbé Gerbet : « Mon regret est « immense, mais ma douleur ne l'est pas : l'es« pérance est au fond et remonte toujours... Sans « doute il m'eût été doux de passer toute ma vie « avec lui ; mais pour peu qu'on croie au ciel et « qu'on aime, peut-on être si triste de voir ceux « qu'on chérit heureux plus vite que nous ? » (1) Saint Louis, apprenant en Palestine la mort de sa mère, Blanche de Castille, verse d'abord d'abondantes larmes ; puis bientôt, se prosternant devant la Providence qui le frappe : « Je vous rends « grâces, ô mon Dieu, dit-il, de m'avoir conservé « jusqu'ici une mère si digne de toute mon affec« tion. C'était un présent de votre miséricorde,

(1) Mme A. Craven. *Récit d'une sœur*, T. I. p. 424. Paris, Didier, 1867, 13e édit.

« vous le reprenez comme votre bien, je n'ai point « à m'en plaindre. Il est vrai que je l'aimais tendrement, mais puisqu'il vous plait de me l'ôter, « que votre saint nom soit béni dans tous les siècles (1) ». Il n'est pas jusqu'aux mères à qui l'espérance et l'amour religieux ne fassent accepter d'un cœur vaillant la perte de leurs enfants. Sainte Hedwige de Silésie, à la nouvelle de la mort de son fils, consolait elle-même ses sœurs atterrées : « Dieu, disait-elle, a disposé de mon « fils comme il lui a plu. Nous ne devons avoir « d'autre volonté que la sienne... Le voir vivre « était pour moi un grand sujet de joie, mais j'en « ressens une bien plus grande de le voir mériter « par sa mort de vous être uni dans votre royaume, « ô mon Dieu (2) ».

A plus forte raison, les ruines temporelles et les maladies, ou les tortures physiques, sont-elles impuissantes à troubler la sérénité des âmes unies à Dieu. La maladie, en particulier, est accueillie par elle comme « une école d'amoureuse patience », et l'on serait infini si l'on voulait dénombrer tous les traits de paisible acquiescement aux infirmités corporelles qui émaillent l'histoire de nos saints. Sainte Hildegarde, broyée par d'effroyables maladies, s'écriait doucement : « Tous les coups « dont vous me frappez, Seigneur, je les aime,

(1) Guillaume de Nangis.
(2) *Acta Sanctorum*, t. 56, 17 octobre, p. 229.

« parce que vos œuvres sont toutes bonnes et « saintes » (1). Saint Vincent de Paul, à l'âge de quatre-vingts ans, épuisé par une fièvre continue et des accès d'un sommeil invincible, souffrant en même temps de violentes douleurs dans ses jambes enflées et blessées depuis cinquante ans par la trace de ses fers, gardait son calme et son sourire, continuait de mener la vie commune et « tenait tête à sa correspondance, dictant des « lettres pour l'Europe entière » avec la même lucidité qu'aux jours de sa jeunesse (2).

Devant l'agonie et la mort imminente, enfin, les âmes religieuses peuvent éprouver sans doute des terreurs sensibles, mais l'espérance et l'amour sont plus forts que la mort. Citons cette réponse charmante d'une jeune chrétienne à sa mère qui lui demandait si elle avait peur de la mort : « Mais, « chère maman, qu'a donc la mort de si terrible ? « C'est le saut d'un enfant sur les genoux de son « père qui lui tend les bras » (3). Des légions de martyrs ont affronté le glaive, la dent des bêtes, le chevalet, mille supplices inventés par la haine, avec la sérénité de l'amour. Le bienheureux Pierre Chanel, au coup mortel qui le surprend à l'im-

(1) *Sainte Hildegarde*, par Paul Franche ; — Lecoffre, 1903, p. 64.

(2) Sa vie par Emmanuel de Broglie, (Paris, Lecoffre, p. 222-223.)

(3) Amélie de Vitrolles, dans *Études d'âmes* par E. Terrade p. 35.

proviste, ne prononce en expirant, que ce mot simple et sublime : « C'est bien ! c'est bien ! »

En vérité « ni la mort, ni la vie, ni les anges, « ni les principautés, ni les puissances, ni les « vicissitudes présentes, ni celles de l'avenir, ni « la violence, ni ce qu'il y a de plus élevé, ni ce « qu'il y a de plus profond, ni aucune créature »(1), ne peuvent ravir aux saints la paix de l'âme parce que rien ne saurait tarir la consolation du Dieu qu'ils aiment et qu'ils invoquent.

*
* *

On a pu voir déjà par les témoignages qui précèdent, que cette paix est tout empreinte de joie.

Tandis que retentissent les cris d'angoisse du monde et les plaintes amères des philosophes sur le vide et la tristesse de cette vie, du foyer de ceux qui prient et du fond des cloîtres silencieux, des myriades de voix s'élèvent vers le ciel qui redisent sur des modes divers les chants joyeux du Psalmiste : « Bienheureux ceux qui habitent « dans votre maison, ô Seigneur... Bienheureux « celui qui espère en vous. Un jour passé dans « votre temple vaut mieux que mille loin de « vous (2). »

(1) Saint Paul *aux Romains*, (VIII, 38, 39).
(2) Ps. 83.

Bien que la joie des Saints revête des tonalités très diverses, suivant la variété des caractères, elle porte toujours, chez les actifs comme chez les contemplatifs, dans le cœur bouillant comme dans l'âme réservée et timide, des caractères d'une richesse inconnue aux plaisirs naturels. Ceux-ci, pour la plupart, éclatent bruyamment, passent bientôt et, en se dissipant, laissent l'esprit troublé et la volonté déprimée ; on dirait qu'ils résident à la superficie de la conscience. Les joies de l'âme religieuse, au contraire, sont pénétrantes et durables et laissent après elles le calme et une suavité prolongée qui tonifie l'activité : elles semblent insérées dans les replis les plus profonds de la conscience. On en jugera par quelques témoignages.

Tous les saints proclament à l'envi la joie de prier, la joie d'aimer, la joie de souffrir et, parfois, se déclarent impuissants à décrire leurs délices intérieures.

Saint François-Xavier, un actif s'il en fut, écrivait en son nom et au nom de ses compagnons :
« Les joies spirituelles que Dieu communique aux
« ouvriers qui travaillent ici fidèlement à sa gloire
« parmi les barbares, sont si abondantes que
« s'il y a dans ce monde un plaisir solide, véritable,
« ce ne peut être que celui-là, et j'ai plusieurs fois
« entendu un de ces hommes zélés dire à Dieu :
« Ah ! Seigneur, ne me donnez pas tant de conso-
« lation en cette vie ! Je ne me souviens pas

« d'avoir jamais goûté ailleurs des joies si suaves « et, quoique toujours exposé à perdre la vie, as- « siégé d'ennemis de tous côtés, je n'ai jamais « moins senti les travaux du saint ministère (1) ».

Ces délices enivrantes ne forment pas, cependant, le tissu ordinaire des consciences religieuses. Leur joie est en général plus tempérée ; mais à ce degré moins extrême, elle est commune et presque continue, dans la solitude comme dans le monde.

Le bonheur des moines se manifestait jadis jusque dans les noms des monastères : Bonlieu, Joyeux-lieu, Cher-lieu, Bon-repos, Val-de-paix, la Joie, le Port-suave, etc., etc. (2). Toute l'histoire du moyen-âge raconte l' « angélique gaîté » (3) des fils de saint Benoît, ce « fondateur du paisible repos » (4). Plus l'oraison était en honneur et l'observance austère dans une communauté, plus ses membres étaient heureux. *Me sola Hirsaugia gaudet* ! s'écriait Trithemius. Saint Pierre Damien appelait son cher Cluny : *hortus deliciarum*. Saint Bernard répétait sans cesse cette action de grâces : *Deus bone* ! *Quanta pauperibus procuras solatia* ! Une fois saisis par le charme de

(1) Paroles extraites de ses lettres.

(2) Voir une longue nomenclature de noms analogues dans l'Introduction aux *Moines d'Occident* de Montalembert. ch. v, p. LXXII et LXXIII.

(3) Fulbert de Chartres (ep. 68).

(4) « Fundator placidæ quietis » (Alfano, d'après Montalembert).

la solitude avec Dieu, ils ne pouvaient sans déchirement se laisser arracher à leur cloître aimé : Alcuin, appelé au palais de Charlemagne, gémissait :

O mea cella, mihi habitatio dulcis amata
Semper in æternum, mea cella, vale (1) !

A l'adresse de ceux qui, du dehors, s'indignaient contre l'intolérable charge de la vie monastique, saint Anselme écrivait : *Consideret per totum mundum quanta hilaritate utrique sexui, omni ætate et omni genere hominum sit pondus illud cantabile* » (2).

Sept siècles plus tard, une fille de roi, Madame Louise de France, devenue sœur Thérèse de Saint-Augustin, disait à ses compagnes : « Tout « ce qui m'environnait à la cour me promettait « des plaisirs, et je n'en goûtais nulle part ; ici « au contraire où tout semble fait pour attrister « la nature, je jouis d'un contentement pur ».

Et maintenant encore, on peut entendre sortir de l'ombre des Carmels des chants suaves comme ce poème d'allégresse et d'amour qui s'appelle « l'Histoire d'une âme » (3).

Cependant, ce bonheur n'est pas l'apanage exclusif des solitaires. Jusque dans le tumulte des

(1) Ces citations sont empruntées à Montalembert, *loc. cit.*
(2) Epist. II, 12.
(3) *Histoire d'une âme*. Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus. (Librairie Saint-Paul, 1899).



villes et des camps, il accompagne toute âme éprise du même amour.

L'historien Sulpice-Sévère dit de son maître saint Martin, soldat, missionnaire et évêque : « Jamais personne ne le vit irrité, ému ni affligé : « personne jamais ne le vit rire. Supérieur à l'hu- « maine nature, il était toujours un et semblable « à lui-même, et son visage portait l'empreinte « d'une allégresse quasi-céleste (1). » Saint Martin ne riait point ; sa joie était tout intérieure. Le roi saint Louis. plus expansif, la laissait volontiers jaillir au dehors : le bon Joinville nous rapporte qu'il riait « moult clerement ».

Le comte Schouvaloff, seize ans après sa conversion, écrivait (1858) : « Je suis à cette époque « de la vie où la poésie a fait place au raisonne- « ment et où la réalité apparaît enfin dans toute « sa nudité, d'ordinaire hideuse et triste. Eh bien ! « l'expérience est faite, et pour moi la réalité est « belle... Tous mes rêves se sont accomplis, tous « mes désirs se sont réalisés. Content du présent, « espérant mieux de l'avenir, je n'ai point de re- « gret du passé. Je remercie Dieu d'un bonheur « dont je suis indigne, et cueillant avec abondan- « ce les fruits de l'automne, je ne regrette en rien « les fleurs fanées du printemps (2) ».

(1) *In vitâ S. Martini* c. 27 : « Nemo unquam illum vidit ira- « tum, nemo commotum, nemo mœrentem, nemo ridentem, « unus idemque fuit semper, cœlestem quodammodo lætitiam « vultu præferens extra naturam hominis videbatur. »

(2) *Vocation et bonheur*, p. 335-336. A l'époque où il écrivait

Qui de nous enfin n'a contemplé quelque jour un de ces visages aux traits reposés, au regard limpide et toujours souriant où resplendit la joie profonde, intarissable, des vies harmonieuses ?

Est-ce à dire que la douleur épargne ces âmes privilégiées ? Nullement ; mais au travers des grandes et longues tribulations qui sont leur partage accoutumé, leur paix garde souvent son empreinte joyeuse. Il se produit alors au sein de leur conscience un étrange alliage de sentiments contraires. A une douleur très réelle et parfois très vivement sentie, se superpose en quelque sorte une joie plus pénétrante encore qui l'enveloppe sans l'épuiser (1).

« Je surabonde de joie au milieu de mes tribulations », disait saint Paul (2).

La douleur sert même d'aliment à la joie. Il n'est pas un saint qui ne proclame bien haut son bonheur de souffrir pour l'amour du Dieu qui permet son épreuve.

Voici en quels termes sainte Thérèse décrivait les impressions de sa transverbération : « La dou-« leur de cette blessure était si vive qu'elle m'ar-« rachait ces faibles soupirs dont je parlais na-« guère ; mais cet indicible martyre me faisait

ces lignes, le comte Schouvaloff était Barnabite depuis trois ans, mais son témoignage porte sur l'ensemble de ses seize années de fervent christianisme.

(1) Cf. W. James, L'*Expérience religieuse*, ch. II, p. 43.

(2) *II Corinth.*, VII, 4.

« goûter en même temps d'ineffables délices,
« aussi je ne pouvais ni en désirer la fin, ni trou-
« ver de bonheur hors de mon Dieu... Les jours
« où je me trouvais dans cet état, j'aurais voulu
« ne rien voir, ne point parler, mais m'absorber
« délicieusement dans ma peine que je considé-
« rais comme une gloire devant laquelle toutes
« les gloires de ce monde ne sont que néant ».
(*Sa vie*, par elle-même, chap. XXIX). Sœur Thé-
rèse de l'Enfant-Jésus, digne fille d'une telle mère,
chantait :

Ma joie est d'aimer la souffrance,
Je souris en versant des pleurs;
J'accepte avec reconnaissance
L'épine au milieu de mes fleurs (1).

Il arrive, cependant, que la fleur s'effeuille, laissant à nu l'épine. La douceur d'aimer et de souffrir cesse d'être sentie, et l'amère douleur envahit toute seule la conscience. C'est lorsque, au cours de la prière, l'esprit ne peut plus se fixer sur les pensées pieuses qui éclairaient ses voies et le réconfortaient, tandis que l'imagination s'emplit de tentations et d'images sinistres.

Saint François de Sales a décrit cet état de désolation spirituelle en quelques traits pittoresques : « Ainsi arrive-t-il quelquefois que nous
« n'avons nulle consolation ès exercices de l'a-

(1) *Histoire d'une âme*, p. 368.

« mour sacré, d'autant que, comme chantres
« sourds, nous n'oyons pas nostre propre voix, ni
« ne pouvons jouir de la suavité de nostre chant ;
« ains au contraire, outre cela, nous sommes
« pressés de mille tintamarres que l'ennemi faict
« autour de nostre cœur, nous suggérant que
« peut-estre ne sommes-nous point agréables à
« nostre maistre, et que nostre amour est inutile,
« ouy mesme qu'il est faux et vain, puisqu'il ne
« produit point de consolation. Or alors, nous
« travaillons non seulement sans plaisir, mais
« avec une extresme ennuy, ne voyant ny le bien
« de nostre travail, ny le consentement de celui
« pour qui nous travaillons. Mais ce qui accroist
« le mal en ceste occurence, c'est que l'esprit et
« supresme poincte de la raison ne peut nous
« donner aucune sorte d'allègement ; car ceste
« pauvre portion supérieure de la raison estant
« tout environnée de suggestions que l'ennemy
« lui fait, elle est mesme tout alarmée, et se trou-
« ve assez embesongnée à se garder d'estre sur-
« prise d'aucun consentement au mal ; de sorte
« qu'elle ne peut faire aucune sortie pour désen-
« gager la portion inférieure de l'esprit... Pour
« comble de son ennuy, elle est privée de la gé-
« nérale consolation que l'on a presque toujours
« en tous les autres maux de ce monde qui est
« l'espérance qu'ils ne seront pas perdurables et
« que l'on en verra la fin ; si que le cœur en ces
« ennuys spirituels tombe en une certaine impuis-

« sance de penser à leur fin, et par conséquent d'être allégé par l'espérance (1) ».

Ce martyre exclut, il est vrai, toute joie actuelle ; mais il en prépare de plus profondes. Et en tout cas dans les âmes assez fortes pour préférer « le Dieu de consolation à la consolation de « Dieu », il respecte le plus solide et le meilleur élément de la paix. Tandis que leur conscience paraît tout agitée, la « cisme et supresme poincte « de l'esprit » demeure immuablement fixée dans la « divine dilection », et maintient son acquiescement au bon plaisir de Dieu. Et alors, cet équilibre stable de la volonté continue à se traduire par une certaine tranquillité sereine des profondeurs de la conscience : « Toute consolation, « toute assurance m'est enlevée, s'écriait une « sainte religieuse, malgré cela, ma volonté de- « meure toujours dirigée vers vous. Vous êtes « mon espérance, ô mon Sauveur ! Je suis prête « à endurer cette nuit d'esprit aussi longtemps « qu'il vous plaira ; gardez-moi dans votre grâce « et dans votre amour... l'accomplissement de « votre bon plaisir est l'unique but de tous mes « efforts » (2). De telles paroles ne sortent pas d'une âme troublée.

D'ailleurs, les héroïques efforts que doivent faire les saints pour conserver l'équilibre et la

(1) *Traité de l'amour de Dieu*, l. XI, ch. XI.

(2) *Sœur Marie du Divin Cœur*, née Droste Zu vischering ; par l'abbé Louis Chasle, 2e éd. p. 129. Paris, Beauchesne, 1907.

sérénité au sein de pareilles tempêtes sont toujours payés d'un progrès dans l'amour de Dieu, et par suite, le plus souvent, d'un accroissement de ce trésor de joie intérieure dont l'amour de Dieu est l'opulent pourvoyeur. Un jour se dissipent les brumes sombres qui leur cachaient le ciel et la face de Dieu, et alors de nouvelles délices leur font aussitôt oublier les tristesses passées et les fortifient pour les combats à venir :

« Une seule de ces heures, dit sainte Thérèse, « où le Seigneur m'a fait goûter sa délectable « douceur, m'a surabondamment payée de toutes « les angoisses que j'ai si longtemps souffertes « pour persévérer dans l'oraison » (1).

En résumé, la conscience des saints ne se dépouille guère d'un certain fond stable de tranquillité sereine sur lequel viennent se greffer tantôt l'âpre désolation, tantôt les consolations délicieuses, tantôt, et le plus souvent, une joie modérée, discrète et persistante qui enserre sans les détruire complètement mille douleurs variées.

Telle est cette « paix de Dieu qui dépasse toute conception », fruit suave que les saints font éclore et mûrir au soleil de l'oraison.

Dans les âmes moins riches ou moins favorisées, la même cause produit, à un moindre degré, de semblables effets. Quiconque, outrepassant les bornes étroites de la vie naturelle, entre

(1) *Sa Vie*, par elle-même, ch. XI.

en communication avec le monde divin, retire de ses silencieux entretiens, le calme, la joie et l'équilibre moral dans la mesure même où sa prière était fervente et persévérante. C'est l'aveu unanime des âmes religieuses ; nous l'avons tous entendu, et on peut en trouver l'expression dans les autobiographies sincères, aussi bien que dans les enquêtes scientifiques des professeurs américains Starbuck et Leuba, du professeur Flournoy de Genève, de M. Arréat ou du Mercure de France ; tous ceux qui prient, qui aiment Dieu plus qu'eux-mêmes, redisent, en des termes divers, ce témoignage de F. Coppée converti : « Je n'ai « plus de meilleurs instants que ceux où je m'a- « dresse à Dieu... Oui, il n'y a de vraiment « belle que l'heure où l'on prie » (1).

Ce sentiment de paix stable et joyeuse est l'expression consciente de l'harmonie restaurée dans la vie. Aussi longtemps, en effet, que triomphe l'inadéquation des pouvoirs et des objets naturels aux tendances primitives, un homme réfléchi ne peut que constater l'échec de sa vie et en concevoir de l'angoisse ou une agitation inquiète analogue à celle de l'aiguille aimantée qui a perdu son orientation. Si donc les hommes de prière, accoutumés à se replier sur eux-mêmes pour surveiller les mouvements de leur âme, et sensibles autant que personne aux froissements de leurs

(1) *La bonne souffrance*. Préface, p. 18.

désirs, ont trouvé un calme durable et même le bonheur, comment l'expliquer sinon parce qu'ils ont obtenu un renforcement de leurs pouvoirs et découvert enfin des objets d'espérance et d'amour conformes à leurs aspirations (1)?

Ainsi, l'expérience directe et les inférences théoriques s'accordent à démontrer l'aptitude de la méthode religieuse à résoudre le conflit psychologique (2). Elle réussit là où toute tentative naturaliste a échoué.

*
* *

En vain nous opposerait-on *l'ataraxie* du stoïcien ou la sérénité du bouddhiste athée. Ni l'une ni l'autre ne saurait être comparée à la paix de l'âme religieuse.

D'abord cette dernière seule, en pratique comme en théorie, s'obtient sans mutiler la nature : ni le sentiment ni l'action n'y sont sacrifiés à la pensée ou au vouloir rationnel.

(1) Les phénomènes de désolation spirituelle, bien loin d'infirmer cette conclusion, la fortifient ; car, d'abord, sans un surcroît d'énergie morale et sans une puissante unification de la vie, la fermeté paisible de l'acquiescement à la Providence ne résisterait pas longtemps à de tels assauts ; et d'autre part, n'est-il pas naturel que le sentiment de la joie spirituelle s'efface, dès que son objet cesse d'être présent aux régions saillantes de la conscience ?

(2) Nous ne disons pas que l'industrie humaine y suffise : aux efforts de la créature — tous les saints en témoignent — doit se joindre l'opération divine.

Bien loin de rejeter tout sentiment comme le stoïcien rigide ou l'*arhat* bouddhiste, le chrétien, on l'a vu, fait de l'amour et de l'espérance le mobile et le soutien continuels de sa volonté.

De même, le saint, à la différence de l'*arhat*, ne s'engourdit pas dans une contemplation passive, et ne cherche pas la paix dans la suppression de l'action (1). Il vit et prétend vivre intégralement. (2) L'amour de Dieu qui le pacifie intérieurement est en même temps un principe d'activité extérieure. Nous avons cité saint Louis, saint François-Xavier, saint François de Sales, saint Vincent de Paul ; qui donc a plus agi que ces priants ?

Quant à ceux qui se trouvent par la forme spéciale de leur existence, voués à la contemplation, ils ne laissent pas d'exercer leurs énergies mentales ou corporelles, par l'étude et l'enseignement ou par les travaux agricoles, etc. : quelques-uns même, après avoir amassé dans l'oraison un trésor abondant d'activité bienfaisante, s'en sont allés par le monde le prodiguer au profit de toutes les misères et de toutes les nobles causes : tels

(1) Nous savons bien qu'il y eut des actifs, et notamment des apôtres, parmi les bouddhistes. Mais cela ne prouve rien contre notre thèse qui ne vise que le bouddhisme primitif et antireligieux et son idéal de passivité. En renonçant à la suppression du *Karman*, on rompt avec la pure tradition et alors on commence à redevenir homme.

(2) Cf. H. Joly, *Psychologie des Saints* (Lecoffre) p. 187-194. et Brenier de Montmorand, Ascétisme et mysticisme (*Revue philosophique*, mars 1904, p. 260-262).

saint Anselme et saint Bernard après saint Colomban, saint Augustin, saint Boniface et maints autres conquérants d'âmes ou conseillers de princes. Il n'est pas jusqu'aux femmes, peu aptes cependant par vocation naturelle aux grandes initiatives, à qui la prière et l'amour de Dieu n'aient communiqué une extraordinaire puissance sociale : sainte Geneviève, sainte Catherine de Sienne, Jeanne d'Arc, sainte Rose de Viterbe, etc., dans le monde ; sainte Hildegarde, sainte Gertrude, sainte Thérèse, etc., etc., dans la vie monastique.

Il est vrai que cette activité n'est pas celle des chercheurs de plaisir, de richesse ou de gloire. Saint Bernard la définit en ces termes : « La vie « active consiste à donner du pain à l'indigent, à « enseigner au prochain la parole de la sagesse, à « ramener dans la bonne voie celui qui s'égare, à « rappeler les orgueilleux à l'humilité et les enne- « mis à la concorde, à visiter les malades, ense- « velir les morts, racheter les captifs, à pourvoir « enfin aux besoins de chacun (1) ».

Enfin dans cette vie pleine, le saint rencontre le bonheur, un bonheur imparfait sans doute et mêlé d'amertumes qui le font soupirer après une existence meilleure, mais un bonheur réel et profond et tenace, auquel l'arhat, ni le stoïcien, ne parviennent ni ne prétendent.

(1) *Liber de modo bene vivendi*, ad sororem, cap. LIII, De activa et contemplativa vita.

Voilà pourquoi l'humanité, affamée de vie et de bonheur, s'est prononcée pour la solution religieuse et n'a même pas daigné prêter son attention aux savantes méthodes du naturalisme. Un sûr instinct lui a fait saisir d'emblée une partie au moins de cette vérité que les analyses précédentes nous permettent dès maintenant de formuler :

La religion est pour l'homme un besoin et un devoir.

1° Sans elle, les tendances naturelles sont à peu près vaines, et la désharmonie règne au sein de l'être raisonnable affamé d'harmonie. Par elle et par elle seule, au contraire, les tendances s'assouvissent, et l'harmonie se trouve réintégrée dans la nature humaine sans préjudice pour son intégrité.

Elle est donc un moyen nécessaire pour vivre une vie vraiment humaine, harmonieuse et heureuse ; et l'on peut affirmer la réalité du *besoin religieux* en le définissant : la nécessité d'employer les réactions religieuses pour assurer à la vie humaine son épanouissement intégral et harmonieux.

2° Cependant, cette notion de besoin est toute relative, relative à un but donné qui pourrait ne pas s'imposer à la poursuite de l'homme. Mais, en vertu des principes énoncés dans l'Introduction, nous pouvons pousser notre argumentation jusqu'à l'absolu du *devoir*. Si la loi naturelle nous

prescrit le respect de l'ordre de finalité que la nature indique par ses tendances, il faut nous reconnaître obligés d'employer, autant qu'il est en notre pouvoir, les moyens indispensables à la sauvegarde de cet ordre et à l'assouvissement de ces tendances ; car le caractère obligatoire de la fin doit se communiquer aux moyens nécessaires. Or, on vient de montrer que la religion est le seul moyen efficace d'assurer l'assouvissement de l'ensemble des tendances humaines et de garantir à une vie vraiment humaine l'ordre et l'harmonie. Il faut donc conclure que la religion est obligatoire.

CHAPITRE V

La Croyance

Il résulte des analyses précédentes que la religion peut être considérée comme une actualisation des tendances vitales.

Elle n'est pas que cela, et nous ne saurions dire simplement avec le Professeur Leuba : « L'es-« sence de la religion est un effort vers l'être, « non vers le connaître » (1).

L'élément intellectuel y est essentiel comme les éléments affectif et volitif. Appliquons-nous à déterminer son rôle et à marquer sa place dans le besoin et le devoir religieux.

*
* *

En premier lieu, il ne faut pas oublier qu'entre les lacunes de la vie naturelle que nous cherchons

(1) « The essence of religion is a striving towards being, not « towards knowing. » (A Study in the psychology of religions phenomena — *The american journal of Psychology*, vol. VII, april 1896, p. 313).

le moyen de combler, l'une des plus graves et des plus douloureuses est l'impuissance pratique de la raison humaine à acquérir par elle-même et en temps utile une science suffisante du sens de la vie et de la destinée.

La méthode religieuse traditionnelle prétend suppléer à cette impuissance en apportant des lumières sur ces grands problèmes. Si elle n'offrait pas un tel secours, sa tâche de pacification ne serait qu'à moitié accomplie, car elle laisserait la vie humaine privée d'un ferme principe d'unité et d'ordre rationnel. Il convient donc, et il faut, à ce premier point de vue, que la religion soit affaire de vie intellectuelle en même temps que de vie affective et active. Et le besoin religieux intégral contient le besoin de croire, c'est-à-dire d'accueillir et de s'assimiler par un assentiment raisonnable quelques données de connaissance.

Mais la question du rôle de la croyance est plus large : c'est tout l'ensemble de la solution religieuse et non pas seulement l'un de ses éléments constitutifs qui se trouve ici en cause.

Les phénomènes religieux supposent-ils dans la conscience qui les éprouve l'existence préalable d'une adhésion intellectuelle ?

Le sens commun répond sans hésiter : Oui, toute piété se fonde nécessairement sur une croyance au monde supranaturel.

Les nouvelles écoles, au contraire, cherchent à esquiver cet aveu. On s'y tient en défiance contre

la croyance à moins qu'ouvertement on ne la déclare superflue.

Ainsi le professeur Leuba insiste avec complaisance sur le caractère exclusivement vital et pratique du phénomène religieux et l'oppose nettement à la pensée : « Dieu, dit-il, n'est pas connu, ni compris, mais utilisé » (1). L'attitude religieuse et l'attitude philosophique diffèrent comme le désir et la pensée, ou si l'on veut voir en toutes deux un désir, « la conscience religieuse « aspire à être, la conscience philosophique as- « pire à connaître » (2).

Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « Si on la con- « sidère sous son aspect intellectuel, l'attitude re- « ligieuse postule, l'autre recherche » (3). Et voici, dans une étude postérieure, quelques éclaircissements sur ce postulat intellectuel de la religion : « Nous n'avons découvert aucune tendance « religieuse *per se*, mais tout simplement des ten- « dances humaines qui remplissent la vie tout « entière... Mais alors quel est l'élément qui dif- « férencie la vie religieuse de la vie séculière, car « enfin l'une n'est pas l'autre ? C'est le ou les « moyens que l'homme met en jeu pour obtenir

(1) « God is not known, he is not understood, he is used. » (The *Monist*, July 1901, p. 571).

(2) « The religious consciousness wants to be, the philosophic « consciousness wants to know. » (*Ibid.* p 573.)

(3) « Considered merely from its intellectual side, the reli- « gious attitude postulates, the other inquires. » (*Ibid.*)

« la satisfaction de ces désirs et non pas ces dé-
« sirs eux-mêmes qui séparent la religion du
« reste de la vie. Mis en termes psychologiques,
« ce n'est pas la volonté (au sens de Schopen-
« hauer), mais la connaissance qui les distin-
« gue » (1). Il avait indiqué plus haut ce ou ces moyens d'obtenir l'émotion religieuse ; ce sont des « exercices qui concentrent la pensée sur un
« sujet comme la bonté de Dieu et sa justice, nos
« offenses et nos souffrances... jusqu'au monoï-
« déisme » (2).

Voilà bien l'élément intellectuel élevé au rang de principe de spécification et de cause déterminante et cet aveu est important. Mais qu'on le remarque bien, l'auteur parle d'exercices de pensée, et non pas de croyances.

Auguste Sabatier, héritier de la pensée philosophique de Kant, séduit par celle de Spencer, mais chrétien, toutefois, par les aspirations de son âme, tenta de concilier dans sa doctrine et dans sa vie ces trois courants divers du criticisme le plus dissolvant, du positivisme évolutioniste, et de la piété religieuse. Il crut y parvenir, à la suite de Schleiermacher, en vidant le christianisme de son contenu dogmatique, et en attribuant dans le phénomène religieux toute priorité ontologique et chronologique à l'élément affectif : « Dans toute

(1) Les Tendances religieuses des mystiques chrétiens (*Revue philosophique*. novembre 1902, p. 486-487).
(2) *Ibid.*, p. 485.

religion positive, dit-il, il y a un élément inter-
« ne et un élément externe, une âme et un corps.
« L'âme, c'est la piété intime, le mouvement d'a-
« doration et de prière, la sensibilité du cœur ; le
« corps, ce sont les formes extérieures, les rites
« et les dogmes, les institutions et les codes...
« Demande-t-on lequel de ces deux éléments est
« l'élément primitif et générateur, la réponse ne
« saurait être douteuse... Le principe de toute
« religion est dans la piété... Le phénomène re-
« ligieux a donc... trois moments qui se succè-
« dent toujours dans le même ordre : la révélation
« intérieure de Dieu laquelle produit la piété sub-
« jective de l'homme, laquelle à son tour engen-
« dre les formes religieuses historiques, rites, for
« mules de foi, livres sacrés, etc... Prenons donc
« l'émotion interne... comme le premier nœud vi-
« tal et organique, comme le principe d'où il faut
« partir pour suivre le développement de la vie
« religieuse entière » (1). « Devant un des grands
« spectacles de la nature, l'homme sentant sa fai-
« blesse et sa dépendance à l'égard de la puis-
« sance mystérieuse qui s'y révèle, a frémi de
« crainte et d'espérance. Ce frisson, c'est l'émo-
« tion religieuse primitive. Mais cette émotion
« implique nécessairement, pour la pensée, un cer-
« tain rapport entre le sujet qui la subit et l'objet

(1) *Esquisse d'une philosophie de la religion* p. 265, 266, 268, *passim*.

« qui l'a fait naître. Or, la pensée une fois éveillée « traduira nécessairement ce rapport par un juge- « ment intellectuel... par exemple : Dieu est « grand... L'émotion religieuse qui est sentiment « se transpose dans l'esprit .. en une notion intel- « lectuelle qui en devient l'image expressive ou la « représentation... Dans la religion et dans le dog- « me, l'élément intellectuel n'est donc que l'ex- « pression ou l'enveloppe de l'expérience reli- « gieuse (1), » enveloppe nécessaire d'ailleurs, car « la piété n'est consciente pour nous et discerna- « ble pour les autres qu'incarnée dans son expres- « sion ou image intellectuelle » (2). Peut-on déga- ger de tout cela une idée nette ? Les dernières formules sont absolues : l'élément intellectuel y est présenté comme dérivé et secondaire, sans autre précision. Par contre, dans le « premier moment » du phénomène religieux, « la révélation intérieure de Dieu, » Sabatier pourra réintroduire une illumination intellectuelle. Et puis, son analyse de « l'émotion religieuse primitive » n'enferme-t-elle pas au moins une affirmation préalable de l'existence de Dieu ? Il y aurait pour le moins des confusions à dissiper, des distinctions à énoncer. Quoiqu'il en soit, l'ensemble de l'ouvrage s'inspire d'une réserve et d'une défiance extrêmes à l'égard de toute croyance.

Le professeur Flournoy parle plus net, et nul

(1) *Ibid.* p. 304-305.
(2) *Ibid.*, p. 404.

jusqu'ici n'a apporté plus de franchise que lui dans l'exposé de la théorie agnostique.

Il prétend extraire « d'une vingtaine de travaux « récents qui nous viennent presque tous d'Amé- « rique (1), » les principes fondamentaux de la « Psychologie religieuse », telle qu'elle se constitue scientifiquement. Ces principes sont au nombre de deux :

1° Le principe de l'*exclusion de la transcendance*.

La psychologie constate, dit-il, que « toute ex- « périence religieuse un peu accusée *engendre* « chez celui qui l'éprouve la croyance à un ordre « de réalités supérieures, la conviction person- « nelle d'un quelque chose qui dépasse et domine « notre univers visible (2) ». Mais, « elle se garde « bien de prendre position pour ou contre la va- « leur absolue, la signification transcendante at- « tribuée soit par le sujet, soit par son entourage, « à tout ce *symbolisme* imaginatif et intellectuel « intimement soudé à l'expérience religieuse elle- « même » (3). (Le choix des termes soulignés par nous révèle déjà la préoccupation anti-intellectualiste de l'auteur. La psychologie *constate*-t-elle donc que l'expérience religieuse *engendre* la croyance ?)

2° Le principe de l'*interprétation biologique*. La

(1) *Archives de Psychologie*, t. II, décembre 1902, p. 34.
(2) *Ibid.*, p. 37.
(3) *Ibid.*, p. 40.

psychologie considère la religion « comme une « fonction vitale (1) » et l'étudie suivant la méthode physiologique, génétique, comparée et dynamique des sciences biologiques.

Cependant l'auteur ne se contente pas d'énoncer une méthode; déjà il tire des conclusions théoriques : « Les deux principes que j'ai relevés « suffisent à vous faire entrevoir combien l'angle « sous lequel la religion est envisagée par les « psychologues diffère du point de vue populaire « et traditionnel. Pour celui-ci, elle est... un en- « semble de vérités transcendantes proposées à « l'intelligence, d'où elles sont censées, dans les « meilleurs cas, gagner le cœur pour y émouvoir « les sentiments et déterminer la volonté... Le « psychologue biologiste retourne en quelque « sorte cet enchaînement et le conçoit juste en « sens inverse. Pour lui, la religion est essentiel- « lement une disposition ou un processus intime « de l'être organique et psychique, une sorte de « variation spontanée ou de poussée instinctive « qui part des couches les plus profondes de l'in- « dividualité et se manifeste par des phénomè- « nes de l'ordre émotionnel et volitionnel, lesquels « mettant secondairement en branle l'intelligence « et l'imagination, y font naître des idées, des re- « présentations, des notions explicatives, plus ou « moins adéquates, de ce que le sujet a ressenti

(1) P. 45.

« et expérimenté dans son for intérieur. Il en ré-
« sulte que si les dogmes et concepts théologi-
« ques conservent quelque valeur aux yeux de la
« psychologie... c'est seulement en tant que ten-
« tatives d'exprimer intellectuellement... des ex-
« périences individuelles profondes et immédia-
« tement vécues... Vous me direz que ces deux
« façons inverses de concevoir le processus reli-
« gieux... concernent des cas différents. L'ordre
« admis par le psychologue s'appliquerait à quel-
« ques rares et extraordinaires personnalités, fon-
« dateurs de religions, chefs de sectes, ou hum-
« bles croyants mais d'un tempérament original
« et primesautier... D'autre part, le point de vue
« courant resterait vrai de la masse des fidèles,
« chez qui la religion étant de prime abord affaire
« d'imitation passive et d'enseignement reçu, doit
« forcément entrer dans la tête par le canal de la
« vue et de l'ouïe et traverser l'entendement avant
« de pénétrer plus avant... Cette remarque est
« fort juste en ce qu'elle insiste sur les énormes
« différences de spontanéité et de profondeur
« qu'offre l'expérience religieuse personnelle du
« haut en bas de l'échelle humaine. N'oubliez pas
« toutefois que, dans le grand troupeau lui-même,
« la religion ne peut prétendre au rang de réalité
« existante tant qu'elle ne consiste qu'en affirma-
« tions dogmatiques à fleur d'intelligence... Il n'y
« a, à proprement parler, phénomène de conscience
« religieuse... qu'à partir du point où les articles

« du catéchisme et les cérémonies extérieures ont « réussi à faire surgir des profondeurs de l'indi- « vidu quelque chose de personnel, émotions ou « tendances, légères et fugitives, tant que vous « voudrez, mais enfin vraiment ressenties... Au « rebours donc de l'opinion qui fait de la religion « une affaire intellectuelle au premier chef, une « sorte d'explication métaphysique de l'univers... « la psychologie religieuse rejette ces produits de « la pensée spéculative à l'arrière-plan, comme « secondaires et dérivés ; et les seuls phénomè- « nes qu'elle tienne pour essentiels et fondamen- « taux sont les événements affectifs et conatifs — « émotions, sentiments, aspirations, intuitions « spontanées, désirs, tendances, efforts, révoltes, « détentes ou consentements intérieurs, luttes « troublantes et transformations de la personna- « lité — etc.., avec, bien entendu, les processus « encore plus profonds qui préparent et suppor- « tent, au-dessous du niveau de la conscience, « toutes ces expériences vivantes dont le moi est « le sujet (1) ».

(1) P. 46-48. M. Boutroux, dans son étude sur le « Mysticisme » (*Bulletin de l'Institut psychologique international*, 7 février 1902), soutient la même théorie, mais ne l'applique qu'aux faits mystiques proprement dits. — M. Ribot semble la supposer, mais ne l'énonce pas « ex professo » (*Logique des sentiments*, ch. III, sect. III). Quant à W. James, il est beaucoup plus modéré, puisqu'il va jusqu'à dire que « la conviction d'un commerce réel entre Dieu et l'âme est le foyer central de la conscience religieuse ». Ajoutons que cette théorie, avec ses prétéritions et ses équivoques, jouit de la

Il fallait citer abondamment pour donner une idée complète de ce système et écarter tout soupçon d'inexactitude ou de partialité daus son exposé. Et maintenant, qu'en doit-on penser ?

Avant de dénoncer ses insuffisances et ses erreurs, reconnaissons les parcelles de vérité qu'il contient.

Toute analyse de la conversion et des faits mystiques extraordinaires mise à part, l'agnosticisme biologique semble conforme à l'expérience et à l'histoire sur les points suivants :

*
* *

1° Il est incontestable que les systèmes théologiques, c'est-à-dire les interprétations et les synthèses savantes des croyances, sont postérieurs et extrinsèques au phénomène religieux dans l'histoire collective des églises comme dans l'évolution vitale de l'individu. Les formulaires de foi ne sont eux-mêmes que des produits tardifs de la réflexion dans la société des croyants.

2° Aussi bien tout acte de croyance est postérieur à la tendance religieuse virtuelle, source

faveur de plusieurs milieux intellectuels, protestants, modernistes ou autres, comme on en peut juger notamment par un bon nombre des réponses à l'enquête internationale du *Mercure de France* (avril-juillet 1907) : elle flatte si bien les tendances individualistes et sceptiques de beaucoup de nos contemporains !

9

profonde d'où jaillissent la prière actuelle et l'émotion pieuse, comme en tout être l'opération est postérieure à la nature, à ses puissances et à ses instincts (1).

3° Le processus psychologique décrit par Sabatier et par M. Flournoy ne semble pas irréalisable. Il se peut, en effet, qu'une conscience, vide de toute croyance religieuse, éprouve « une sorte « de variation spontanée ou de poussée instincti- « ve partant des couches les plus profondes de « l'individualité (2), » et, tentant après coup d'exprimer intellectuellement ce phénomène affectif, en attribue l'origine, à tort ou à raison, à l'action de cette puissance que les croyants appellent Dieu. Ces frissons ou détentes indéfinissables peuvent aussi bien survenir dans la conscience d'un croyant qui se trouvera même plus enclin à s'en donner une explication théologique ou mystique. Dans ces deux cas, le fait affectif a priorité sur le fait intellectuel.

4° Il y a, de plus, une expression mentale qui, avec le geste corporel, suit ou accompagne presque toujours le sentiment religieux. On l'étudiera au chapitre VII.

5° Enfin, il est vrai que « dans le grand trou-

(1) Cette tendance, d'ailleurs, et les phénomènes dont elle est le principe, se distinguent foncièrement, comme l'a indiqué M. Leuba, de l'instinct et de l'attitude métaphysiques: le philosophe poursuit la vérité pour elle-même, l'homme religieux la postule pour en vivre.

(2) Flournoy, *loc. cit.*, p. 46.

peau « lui-même », la connaissance « à fleur d'intelligence » des articles du catéchisme ne constitue pas « à proprement parler, un phénomène de conscience religieuse », et que la religion devient vivante à l'instant où surgit « des profondeurs de l'individu quelque chose de personnel (1) », émotion ou volition (2).

Ici s'arrêtent les concessions possibles et nécessaires à l'agnosticisme biologique. Voici d'ailleurs leur contre-partie également imposée par l'histoire et l'expérience.

* * *

Antérieurement à toute systématisation de la croyance religieuse, il y a la croyance élémentaire elle-même. On peut ne pas savoir philosophiquement jusqu'à quel point la notion humaine de Dieu est représentative du réel, et croire toutefois à l'existence de l'Etre tout-puissant et parfait. On peut ignorer l'essence de la béatitude à venir et croire à une survie bienheureuse. On peut même, comme ce pieux et naïf solitaire de la Thébaïde, ignorer que Dieu n'a pas de corps, et croire à sa beauté, à son amabilité infinie. Il

(1) Flournoy, *loc. cit.*, p. 47.
(2) Ne fût-ce que l'acte volontaire par lequel l'individu commence ou poursuit une prière vocale ou un rite qu'il sait être religieux par destination.

faut donc distinguer entre l'interprétation savante des faits supranaturels et la croyance élémentaire à ces simples faits, et maintenir que cette dernière ne peut être qualifiée d'élément « secondaire et dérivé » dans les processus religieux ordinaires.

Car son rôle consiste à actualiser et spécifier religieusement les tendances primitives indéterminées.

Pour s'en convaincre, il suffit de dissiper une équivoque et de préciser la nature de ces « événements affectifs et conatifs » que M. Flournoy tient pour seuls « essentiels et fondamentaux ».

La religion ne doit pas être confondue avec les vagues émotions et les fugitives jouissances du dilettante qui, sans souci de croire, d'aimer, de craindre, d'espérer et d'invoquer des objets précis, engourdit sa pensée ou exalte sa sensibilité dans de molles rêveries sur l'infini, au milieu des vapeurs de l'opium, devant le mystère des cieux, ou sous les voûtes sombres de nos cathédrales. La religion proprement dite, celle du moins qui nous est apparue, en fait et en droit, apte à restaurer l'harmonie de la vie intérieure, est faite d'éléments plus riches et plus distincts, de prière, d'espérance et d'amour (1), ou plus précisément :

(1) Que si l'on veut donner aux vagues émotions du dilettante le nom de phénomènes religieux, personne n'a le droit de s'y opposer. Pure question de mot ! Mais, il n'en reste pas moins certain que ce nom a jusqu'ici été réservé à quelque chose de plus nettement déterminé.

1° D' « évènements affectifs », comprenant « d'abord deux gammes d'émotions, l'une dans le « ton de la peur, l'autre dans le ton de l'émotion « tendre (1) », à savoir la crainte, le respect, l'adoration, l'amour de Dieu, l'espérance des faveurs divines et de la béatitude à venir ; puis des sentiments de joie et de douleur : délices spirituelles et paix joyeuse décrites plus haut, sentiment de réconfort et de confiance, tristesse inspirée par le souvenir de nos propres péchés, par le spectacle des péchés des autres hommes ou par la perspective des châtiments divins.

2° De « phénomènes de l'ordre volitionnel » qui se partagent aussi en deux groupes : D'une part, des déterminations et aspirations volontaires qui se combinent avec les émotions ci-dessus : à savoir surtout la résolution de servir Dieu et de l'aimer, de travailler à l'acquisition de la béatitude et d'éviter les châtiments divins, — l'appel intérieur au secours ou au pardon de Dieu, etc.. ; d'autre part, les efforts que l'homme religieux accomplit, soit pour exciter en sa conscience ces émotions et volitions pieuses, soit pour les exprimer : par exemple, la réflexion volontaire sur les objets du monde supranaturel, les gestes rituels, prières, etc..

Telle est la substance de ce fait psychique auquel on a donné jusqu'ici, parmi nous, le nom de

(1) Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 317.

« sentiment religieux ». Aucun expérimentateur ne contestera la vérité de cette analyse.

Il se compose donc de phénomènes nettement caractérisés et spécifiés par leurs objets supranaturels. Otez ces objets précis, il reste les élans sans but, les aspirations ébauchées, les frémissements indéfinissables du dilettante. Posez d'autres objets, les tendances communes s'actualisent en émotions diverses de la « vie séculière », suivant l'expression de Leuba.

Or, dans tout processus psychologique caractérisé, l'objet ne peut être *donné* que dans et par un phénomène de l'ordre intellectuel, car l'émotion et la volition ne possèdent par elles-mêmes aucune spécification *objective*.

Aucune conscience humaine ne peut donc éprouver un sentiment spécifiquement religieux, si Dieu, la vie future, etc... ne lui sont donnés dans quelque connaissance déductive, expérimentale ou d'autorité.

Dès lors, il est inadmissible qu'on qualifie cet élément intellectuel d'*événement secondaire* dans le processus religieux : ce qui spécifie un effet n'est pas *secondaire* au regard de cet effet.

La qualification de *dérivé* ne lui convient pas mieux.

Sans doute la spécification objective, comme on l'a indiqué plus haut, peut parfois survenir après coup. Une conscience humaine est surprise à l'improviste et sans cause connue, soit par une

sorte de détente joyeuse accompagnée d'une vague disposition à l'espérance ou à l'émotion tendre, soit par un accablement douloureux ou des troubles craintifs ou le sentiment d'un désordre intime indéfinissable. Il se peut qu'alors l'esprit, se réfléchissant sur ces explosions affectives spontanées, en attribue, à tort ou à raison, l'origine à l'influence du monde supranaturel. A partir de cet instant, la joie ou la douleur, la crainte ou l'espérance, l'amour ou le repentir, s'ils se continuent, deviennent religieux, en fonction de leurs objets désormais déterminés. Mais, quelle qu'ait été la cause réelle des premiers événements, on ne peut sans abus de langage, leur donner le nom de phénomènes de conscience religieuse, puisqu'ils n'étaient pas consciemment religieux.

D'ailleurs ce processus est un cas exceptionnel. Si les hommes attendaient pour prier et pour éprouver une expérience religieuse quelqu'une de ces explosions mystérieuses et spontanées, leur attente serait longue et vaine le plus souvent.

Tout autre est la trame ordinaire de la vie religieuse proprement dite. Les événements affectifs, émotions et joies, et les actes volontaires du premier groupe ont coutume d'être provoqués tantôt par l'audition ou la lecture d'un exposé séduisant de doctrine religieuse, tantôt — et ainsi s'entretient la piété vivante — par les efforts volontaires du second groupe, réflexions sur Dieu, sa justice, ses bienfaits, ses promesses, etc... atti-

tudes, paroles ou pratiques rituelles, etc. (1). Et dans ces deux cas, il est manifeste que la représentation intellectuelle est antérieure et déterminante. M. Flournoy lui-même paraît en faire l'aveu dans un passage déjà cité (2).

Mais cela ne suffit pas : en vain espèrerait-on actualiser les tendances et susciter une expérience religieuse un peu vivace, si l'on se contentait de fixer dans la conscience par les voies de la perception ou de la contemplation réflexe, une simple représentation des objets du monde supranaturel. Il faut encore que l'esprit accueille ces objets et les fasse siens par la croyance.

En premier lieu, en effet, on n'a pas le droit d'attendre de la masse des hommes un effort d'attention soutenue sur des objets à l'existence desquels ils ne croient pas. Il n'y a que la vérité acceptée et les perspectives certaines qui séduisent et retiennent longtemps notre pensée.

(1) Cf. Leuba, *Revue philosophique*, novembre 1902, p. 485, passage cité plus haut.

(2) « Il n'y a, à proprement parler, phénomène de cons- « cience religieuse (dans le *vulgum pecus*) qu'à partir du point « où les articles du catéchisme et les cérémonies extérieures « *ont réussi à faire surgir* des profondeurs de l'individu quel- « que chose de personnel, émotions ou tendances etc. » (p. 47). Comment expliquer, alors, que quelques lignes plus loin, l'auteur rejette à l'arrière-plan comme secondaire et dérivée toute donnée intellectuelle, y compris sans doute ces articles du catéchisme qui font surgir les émotions ? L'antécédent est-il donc *dérivé* de la résultante, la cause est-elle *secondaire* par rapport à son effet ?

Mais, à supposer même qu'un esprit tenace persévère à écouter un enseignement religieux ou à réfléchir sur le monde invisible, il est psychologiquement impossible qu'il parvienne à éveiller dans sa conscience des affections religieuses caractérisées et une prière sincère, tant qu'il n'adhère pas à la réalité de ce monde. Un homme raisonnable entreprend-il de communiquer avec des êtres imaginaires ? *Implore*-t-on le secours du néant (1)? *Espère*-t-on une survie à l'instant même où l'on doute si elle se réalisera jamais ? *Aime*-t-on un objet et peut-on vivre de cet amour, avant même de savoir s'il est ? Non, tout cela est incompatible avec la sincérité de la conscience humaine. C'est l'évidence même, et l'on éprouve quelque honte à prendre la défense d'un pareil truisme.

Aussi bien, l'expérience montre assez « qu'une « religion du cœur ne peut exister avec une irré- « ligion de l'esprit ; les progrès de l'une mar- « quent la décadence de l'autre. Lorsque, chez « un individu, l'esprit doute, la vie religieuse s'af- « faiblit ; et si, par la vitesse acquise, il accom- « plit durant quelque temps des gestes religieux, « le moment vient bientôt où, s'apercevant de « cette inconséquence, il la fait disparaître (2). »

(1) Tout au plus une âme, en quête de la foi, peut-elle adresser une prière conditionnelle au Dieu possible ou probable.

(2) G. Michelet. L'expérience religieuse, d'après W. James,

Voilà ce que nous constatons chaque jour autour de nous. Contre ces faits multiples, rien ne saurait prévaloir.

En vain objecterait-on qu'il y a des adogmatiques et même des agnostiques religieux. La vérité est qu'ils sont religieux dans la mesure où ils demeurent croyants.

Personne, à coup sûr, n'est plus adogmatique que ces protestants libéraux dont M. Jean Réville s'est fait l'historien et l'avocat. Or, ils ont beau affirmer que « la religion ne consiste pas dans l'adhésion à un ensemble de doctrines métaphysiques ou dogmes », ils ne font cependant aucune difficulté de reconnaître qu' « il n'y a pas de reli-« gion sans Dieu vivant » et souverain. Et pour leur part, ils croient à un Dieu Père, que les hommes doivent aimer. Voilà des croyances intellectuelles et métaphysiques très arrêtées (1).

Quant aux agnostiques, ou bien ce sont de purs dilettanti sans vie religieuse caractérisée (2), ou

2e art. — *Revue du clergé français*, 15 janvier 1907, p. 362 — Cf. *Hibbert Journal*, oct. 1906. « En ignorant la lettre de la « doctrine traditionnelle et faisant vibrer son âme d'une « intense dévotion pour la personne du Christ... on peut bien « produire une piété de surface et même momentanément « accroître la vie spirituelle profonde ; mais, à mon avis, cette « conduite est immorale... c'est un péché contre les vertus « intellectuelles de curiosité, de sincérité et d'attention ». (J. A. Hill *Psychical research, as bearing on veracity in religious thought*).

(1) *Le protestantisme libéral*, p. 3 et 58.

(2) M. le pasteur Frommel déclare que l'agnosticisme reli-

bien leurs expériences religieuses se fondent, peut-être à leur insu, sur un minimum de croyances, ou enfin, leurs habitudes affectives sont condamnées à une prompte dissolution.

Plusieurs protestants ou modernistes, héritiers du fidéisme kantien, s'évertuent à marquer une distinction entre la raison pratique et la raison pure, permettant à celle-là d'affirmer tandis que celle-ci persiste à douter ou à ignorer (1). Mais, quoi qu'ils fassent, ce dualisme n'est qu'une abstraction d'école, leur raison pratique est encore la raison, et elle n'affirme rien sans un motif, au moins personnel, d'affirmer. Il y a donc dans leur conscience une foi intellectuelle, chancelante à coup sûr, mais vivante encore : ils sont plus croyants qu'ils ne pensent.

Tel est, par exemple, ce sujet B. dont M. Flournoy rapporte le témoignage dans ses *Observations de psychologie religieuse* (2), et qui passe pour un cas-type : « J'ai, dit-il, le sentiment d'être con-« duit, d'un œil sérieux mais indulgent qui me

gieux est un « symptôme ou un effet d'une sorte de *psychasthénie spirituelle* ». (*Revue de Théologie et de Philosophie*, janvier 1906, p. 45). On ne saurait mieux dire.

(1) Tout autre est notre distinction entre science spéculative et croyance pratique. Pour nous, l'une et l'autre sont connaissance et ressortissent à une seule et même faculté, la raison. Mais le caractère des objets de la croyance pratique et son rôle spécial dans la vie humaine lui font une destinée et des exigences auxquelles peut échapper la science spéculative.

(2) *Archives de psychologie*, octobre 1903, Obs. II.



« regarde et qui se tait... Il me semble sentir au-
« dedans de moi, au fond du sentiment religieux,
« une action, une présence; en un mot, que je
« suis l'objet avant d'être le sujet d'une action spi-
« rituelle... Je me dis que le fait même que je
« possède cette expérience dite religieuse est
« comme le témoin en moi de l'existence d'une
« réalité inaccessible, de l'union, dans la cons-
« cience de moi-même, d'un moi et d'un non-
« moi... Cette sensation peut être une illusion,
« mais elle est et cela me suffit pour vivre. »

On verra au chapitre suivant ce qu'il faut penser de l'expérience religieuse comme source ordinaire de croyance ; quoi qu'il en soit, M. B. est encore un croyant qui s'ignore. Il a beau se récrier : « Je n'ai aucun besoin de lui donner un « nom pour en vivre... Et même, maintenant, « j'ai cela en horreur, c'est pour moi un men- « songe, le mensonge de la théologie. » Qu'importe le nom de l'objet ? Il croit à un « non-moi » présent en lui-même, « racine de son être, source de bien et de bonheur ».

Qu'on ne nous parle donc plus d'agnosticisme religieux ! Il y a des agnostiques qui se donnent des émotions plus ou moins analogues à la piété sincère. Et puis il y a, d'autre part, des hommes religieux qui invoquent ou aiment sincèrement un objet ultrasensible, sans s'avouer qu'ils croient à l'existence de ce monde supranaturel que leur philosophie réprouve : « cote mal taillée », dua-

lisme périlleux, mais minimum strictement suffisant pour fonder une ébauche de vie religieuse.

Ainsi, bien loin de n'être qu'un élément secondaire et un dérivé des phénomènes affectifs et volontaires, la croyance élémentaire apparaît ordinairement comme le principe de spécification de l'expérience religieuse et la condition sans laquelle aucun effort volontaire ne pourrait faire éclore le sentiment pieux ni la prière.

Et la théorie traditionnelle se trouve ainsi corroborée : à ce titre général, aussi bien que du point de vue spécial des exigences de la curiosité pratique, le *besoin religieux* contient *le besoin de croire*. En d'autres termes, la solution religieuse implique essentiellement une doctrine et l'homme religieux normal et conséquent ne peut être qu'un croyant.

*
* *

On trouvera enfin une confirmation saisissante de cette première conclusion dans un cas psychologique aujourd'hui fréquent. Il y a des âmes sans croyances et qui possèdent cependant tous les éléments affectifs de la tendance religieuse, à savoir un intense besoin de vie pleine et harmonieuse avec un sentiment très net de l'insuffisance de la vie naturelle. Si la croyance n'était qu'un élément secondaire ou même superflu, rien n'em-

pêcherait ces âmes de conquérir l'harmonie et la paix. Or, il arrive qu'au contraire leur existence se révèle d'ordinaire comme un long tissu de déceptions et de luttes angoissantes.

Qu'on écoute les cris poignants de ces infortunés douteurs, d'Hégésippe Moreau, par exemple :

Où puiser, ai-je dit, la paix intérieure ?
Où marcher dans la nuit, sans étoiles aux cieux ?
Et sans guide ici-bas ?
Combien de jeunes cœurs que le doute rongea !
Combien de jeunes fronts qu'il sillonne déjà ! (1)

Alfred de Musset a des révoltes contre ceux qui ont ravi à son amour le seul objet qui pût le satisfaire : « Empoisonné, dès l'adolescence, de « tous les écrits du dernier siècle, j'y avais sucé « de bonne heure le lait stérile de l'impiété... Ah ! « que je le sentis jusqu'à l'âme et que je le sens « maintenant encore ! Quels misérables sont les « hommes qui ont jamais fait une raillerie de ce « qui peut sauver une âme ? Comment ose-t-on « toucher à Dieu (2) ? »

Moins âpre, mais aussi déchirante est la plainte d'Alexis de Tocqueville sur ses années de scepticisme. Il écrivait, vingt-cinq ans avant sa conversion : « C'est le temps le plus malheureux de « ma vie. Je ne puis me comparer qu'à un homme qui, saisi d'un vertige, croit sentir le plan« cher trembler sous ses pas, et voit remuer les

(1) *Myosotis*, Un quart d'heure de dévotion.
(2) *Confession d'un enfant du siècle*, ch. VI.

« murs qui l'entourent.. Je puis dire qu'alors j'ai « combattu avec le doute corps à corps et qu'il est « rare de le faire avec plus de désespoir (1) ».

De même, dépouillé par l'influence doctrinale de Cousin de sa croyance à l'immortalité, et dévoré cependant du besoin d'espérer, le comte de Santa-Rosa s'écriait : « O mon ami, que nous « sommes malheureux de n'être que de pauvres « philosophes pour qui le prolongement de l'exis- « tence n'est qu'un espoir, un désir ardent, une « prière fervente ? Je voudrais avoir les vertus et « la foi de ma mère ? Raisonner, c'est douter, et « douter c'est souffrir (2) ».

Edmond Schérer, l'un des fondateurs de l'adogmatisme contemporain, entraîné par le même courant de critique dissolvante, et « réduit com- « me Jacobi, à être chrétien par le cœur et païen « par l'intelligence (3) », ne se résignait pas sans angoisse à ce lamentable divorce. N'est-ce pas un sentiment vécu qu'il exprime dans son dialogue de Montaigu ? « Vous souffrez, et moi, croyez- « vous que je n'ai pas souffert ? Peut-on voir avec « indifférence disparaître les naïves croyances de « la jeunesse, que dis-je, tomber les appuis de la « vie morale ? Qui ne serait atteint de défaillance

(1) *Nouvelle correspondance*, 22 octobre 1831, p. 81.

(2) 15 septembre 1832. Lettres publiées par Cousin, *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1840 — Cité par Mgr Baunard, *Le Doute et ses victimes*.

(3) *Mélanges de critique religieuse*, p. 184.

« en présence des problèmes qui se posent, des « ténèbres qui s'épaississent autour de nous ! Oh ! « combien j'envie ceux qui peuvent encore répéter « le Te Deum laudamus, cet hymne magnifique au « Christ ! »... « Je ne dissimulerai point », ajoute l'auteur lui-même, « que ces paroles répondaient « à mes propres préoccupations (1) ».

Et ailleurs, quels amers regrets ! « Quand la « lutte s'arrête, quand le penseur redevient « homme, quand il regarde en arrière, quand il « voit les ruines qu'il a faites et écoute les gémis- « sements qu'il a arrachés, oh ! qu'il trouve alors « son sentier rude et sauvage, et qu'il donnerait « volontiers la jouissance de la conquête pour « l'une de ces douces fleurs de piété et de poésie « qui embaument encore le sentier des hum- « bles (2) ! »

Citons, enfin, un exemple tout récent de ces douloureuses ruptures de l'équilibre mental qui désolent et paralysent, autour de nous, tant de vies riches et pleines d'espérance. L'auteur mystérieux des *Crises d'une âme* (3) garde encore vivaces et impérieuses toutes les aspirations chrétiennes de son enfance ; mais, depuis que sa croyance a subi le coup fatal des passions et du criticisme, rien ne peut plus les assouvir. En vain a-t-il expérimenté toutes les formes de la

(1) *Ibid.*, p. 186.
(2) *Nouvelles études sur la littérature contemporaine*, p. 155.
(3) Alexandre Martin, *Les crises d'une âme*, Perrin 1905.

vie, la science, la philosophie, les jouissances littéraires et artistiques, la volupté et l'insouciance, et jusqu'aux gestes extérieurs de la religion. Au bout de chacune de ces avenues, il retrouve « un douloureux sentiment de vide, et un mortel ennui (1) », et proclame avec une amère ironie l'inévitable échec de la vie : « Est-ce que cette universelle « digestion d'animaux convenablement repus..., « ne suscite pas l'écœurement dans une âme un peu « noble ? Grands dieux ! Est-ce là l'idéal de la pau- « vre race humaine ! Est-ce pour cela qu'elle a tant « souffert, travaillé, rêvé, prié ? Jouir pendant un ins- « tant sur notre petit globe,.., puis disparaître pour « jamais, sans savoir pourquoi j'ai vécu... sans « savoir pourquoi je meurs, ne me sentant uni par « aucun lien mystérieux à rien de supérieur, « n'ayant travaillé à aucune œuvre durable, n'ayant « jeté aucune racine dans l'éternel et dans l'infini, « si c'est là tout, ce tout n'est rien et la vie ne « mérite pas d'être vécue (2) ».

Tel est l'aboutissement normal de l'incrédulité. Dissociez dans une conscience la tendance religieuse des croyances correspondantes, la détresse et l'angoisse qui en résultent aussitôt révèlent clairement que cette dissociation est contre nature et que, sans la croyance, la vie ne reconquiert pas son harmonie.

Il faut donc le répéter encore : croire est un besoin de la nature humaine. Et il faut ajouter aussi : la croyance religieuse est obligatoire.

Etant posé, en effet, le devoir religieux naturel,

(1) P. 45.
(2) *Ibid.*, p. 121.

la croyance qui est, comme on vient de le voir, la condition psychologique *sine qua non* de l'accomplissement de ce devoir, doit être à son tour indirectement prescrite par la loi naturelle.

Mais, s'il est aisé de comprendre en quoi consiste l'obligation de prier ou d'aimer, on a plus de peine à concevoir une croyance obligatoire.

Assurément, l'intelligence ne peut pas croire tant que la vérité ne l'a pas éclairée de quelque manière. Mais l'acquisition, la conservation et la pénétration de la vérité, surtout dans l'ordre pratique, dépendent indirectement de la volonté et par là peuvent devenir matière à obligation.

Le *devoir de croire*, en tant que déduit du devoir religieux, revêt plusieurs aspects :

1° Chez celui que la vérité religieuse n'a pas encore conquis, la seule manière possible d'accomplir le devoir religieux universel est de s'enquérir des croyances qui en sont la condition. Cette enquête spéculative s'impose donc à lui, car il n'a pas le droit de négliger l'unique moyen à sa portée de préparer l'épanouissement normal de sa vie spirituelle. Mais ce n'est pas assez d'entreprendre cette enquête, il faut encore y apporter les dispositions propres à la rendre efficace. Voilà le devoir important et difficile. Il consiste à aimer assez la vérité et la perfection de sa propre vie pour ne pas se laisser détourner d'une croyance par la crainte des sacrifices qu'elle commande (1).

(1) L'homme de science est exposé à méconnaître ce devoir, parce qu'il n'a pas coutume de tenir compte des dispositions morales dans ses recherches purement spéculatives où leur rôle se trouve réduit au minimum.



2° Au terme de l'enquête, quatre cas peuvent se présenter.

Ou bien les croyances paraissent tout à fait sans fondement ; ou bien elles s'imposent avec une évidence contraignante. Dans ces deux hypothèses, il ne saurait être question *à ce moment précis* de l'obligation de croire : la négation ou l'affirmation sont nécessitées par un déterminisme inévitable.

Mais il se peut aussi que l'esprit se trouve éclairé d'une lumière plus ou moins mêlée d'ombres. Les raisons de croire lui paraissent contrebalancées par des raisons de douter ou de nier, soit que celles-ci forment un contre-poids manifestement négligeable soit qu'elles jouissent d'une véritable probabilité. Alors la croyance comme le doute est possible et dépend du libre vouloir.

Dans le premier de ces deux cas, la négation serait imprudente, sinon impossible ; et il ne saurait non plus suffire de suspendre son jugement, car d'une part cette hésitation constituerait une véritable résistance à la lumière, qui est suffisante par hypothèse ; et d'autre part le problème capital de la vie demeurerait sans solution. La croyance est donc alors obligatoire.

N'en est-il pas de même dans le dernier cas ? A la vérité, l'esprit n'y est pas aussi éclairé qu'il pourrait le souhaiter, et s'il s'agissait de science spéculative ou même de précepte moral secondaire, le doute serait permis ; mais ici nous nous trouvons en présence d'une situation privilégiée.

D'abord c'est la fin dernière de l'homme elle-même qui est en cause : le tout de la vie est-il de servir Dieu et de conquérir la béatitude éternelle ?

Ou bien n'y a-t-il à se préoccuper ni de Dieu ni d'immortalité ? Or ici le choix du parti le plus sûr ne peut qu'être obligatoire, car il y aurait suprême imprudence à jouer sa fin dernière.

D'ailleurs, nous supposons démontré le devoir religieux universel. Que faut-il pour qu'il lie actuellement une conscience ? Simplement que son accomplissement soit possible. Or, d'un point de vue naturel, sa possibilité ne dépend que de la possibilité d'une croyance raisonnable. Aussitôt donc que cette croyance est possible à une conscience, elle lui devient obligatoire, en qualité de moyen indispensable à l'accomplissement d'un devoir. Ainsi dans le cas qui nous occupe, toute la question est de savoir si les raisons de croire sont suffisantes pour que la volonté puisse raisonnablement et efficacement commander l'adhésion : si elle le peut, elle le doit.

3° Ceux qui possèdent déjà la croyance religieuse sont tenus à certaines précautions.

Ils doivent d'abord perpétuer en eux-mêmes les dispositions morales qui assurent la durée comme l'acquisition de la croyance.

Ils doivent aussi veiller à la stabilité qui lui est indispensable pour remplir son rôle dans la vie : *a*) en proportionnant sans cesse leur connaissance des raisons de croire, et aux exigences de leur pensée en progrès et à la multiplicité ou à la gravité croissantes des attaques du dehors ; — *b*) en combattant les doutes et les tentations de l'esprit tant que l'évidence ne s'est pas faite contre la croyance établie ou qu'on ne l'a pas remplacée par une autre plus sûre, plus humaine et plus féconde.

CHAPITRE VI

L'autorité doctrinale.

Pour découvrir ou discerner les croyances pratiques que postule la vie, chaque conscience humaine doit faire son choix entre trois voies distinctes : l'investigation et la critique rationnelles, l'expérience naturelle ou mystique, et le recours à un enseignement surnaturel et autoritaire.

L'ancienne école rationaliste choisissait la première, à l'exclusion de toute autre. On a démontré au chapitre deuxième, non pas à vrai dire son inutilité, mais son insuffisance.

Le nouveau protestantisme libéral, celui du moins qui n'a pas encore sombré dans l'agnosticisme absolu, fidèle, d'une part, au principe intangible de la souveraineté et de l'indépendance de la raison et de la conscience individuelles, « repousse l'autorité religieuse extérieure à l'homme (1) », même celle de la Bible, que chacun peut critiquer à son gré comme tout autre livre ou système. Es-

(1) J. Réville, *Le protestantisme libéral*, p. 151.

timant, d'autre part, que la Bible « renferme le « dépôt des expériences religieuses les plus belles « et les plus saintes que l'humanité nous ait lé- « guées » (1), il convie chaque individu non pas à raisonner, mais à expérimenter la vie selon l'Evangile (2) : « Essayez d'aimer Dieu... Apprenez « par votre propre expérience tout ce qu'il y a de « relèvement, de consolation, de douceur, et aussi « d'énergie pour la lutte et de puissance pour l'ac- « complissement du devoir, dans le recueillement, « dans la prière (3) ». — « Pour propager les prin- « cipes de vie spirituelle... les protestants libéraux « comptent uniquement sur leur beauté, sur leur « incomparable grandeur morale et sur l'adhésion « qu'elle doit arracher au cœur et à la conscience « des hommes (4) ».

On ne contestera pas plus le rôle de l'expérience religieuse dans le progrès de la croyance que l'on n'a contesté celui de la raison. La conscience intime du réconfort moral et de la paix qu'apporte la prière contribue puissamment à affermir l'âme dans son attachement cordial et intégral à sa foi.

Mais, pour si persuasive qu'elle puisse être, l'ex-

(1) *Ibid.*, p. 28.

(2) « Le protestantisme libéral ne fonde la religion que sur « l'expérience personnelle, non sur des argumentations théo- « logiques ou philosophiques » (*Ibid.*, p. 65).

(3) La prière pour M. Réville consiste seulement dans l'acte de conformité à la volonté du Père Céleste.

(4) *Ibid.*, p. 64-65.

périence demeure, elle aussi, ordinairement insuffisante à fonder la croyance.

D'abord, parce que, suivant les constatations énoncées plus haut, dans la plupart des cas, sa genèse même postule une croyance préalable. L'enfant ou l'homme à qui vous conseillez d'expérimenter l'efficacité de la prière et de l'amour de Dieu, commence par demander s'il existe, s'il est puissant et s'il est bon, ce Dieu dont vous lui parlez, à moins que déjà, de votre témoignage implicite il n'ait conclu à la réalité de cet objet. D'ailleurs, le sentiment de réconfort et de paix qui donnerait à l'expérience religieuse assez de puissance de séduction pour conquérir l'âme tout entière et prendre la régence de la vie, n'a pas coutume, non plus que les fortes émotions et volitions qui l'engendrent ou l'accompagnent, de surgir dans la conscience sans y être appelé, comme on l'a vu, par des opérations volontaires persévérantes qui déjà présupposent l'adhésion de l'esprit au monde surpranaturel. Il faut donc, d'ordinaire, croire avant de sentir et d'être séduit.

Enfin l'expérience affective est aussi impuissante à assurer toute seule la perpétuité de la croyance qu'à l'engendrer une première fois. Tant que persistent l'impression émotive et le sentiment de la paix, il est psychologiquement possible qu'on se contente de la certitude intime et toute personnelle qui les accompagne. Mais l'impression s'émousse à la longue, et, dans les vies religieuses

ordinaires, plus souvent encore que chez les saints, l'heure vient où la prière et l'effort pour contempler la vérité consolatrice ne suscitent plus aucune joie, aucun réconfort sensible, et laissent le dégoût et l'abattement dans l'âme. Pendant de telles périodes de sécheresse, sur quoi s'asseoira la croyance si on ne lui a pas donné d'autre fondement que l'expérience personnelle ? Celle-ci, bien loin de la soutenir, est devenue son adversaire ; il est à craindre qu'elle ne la renverse comme naguère elle l'étayait. Ou, tout au moins, la laissera-t-elle défaillir lentement ; car le souvenir refroidi des impressions passées ne suffit pas à provoquer de nouveaux efforts et de nouvelles prières, et aucune expérience actuelle ne viendra plus l'entretenir. Un jour, enfin, elle s'effondrera et avec elle, peu à peu, les habitudes qu'elle soutenait. Ainsi finissent presque toujours foi religieuse et piété uniquement établies sur le sentiment subjectif. Quiconque a fréquenté les âmes en pourrait témoigner.

*
* *

L'empirisme religieux se présente sous une autre forme dans le système moderniste, En voici l'exposé d'après l'admirable synthèse de l'Encyclique *Pascendi* :

Chez le moderniste, le croyant se distingue du philosophe en ce que celui-ci admet bien la réali-

té divine « comme objet de la foi, mais cette réa-
« lité pour lui, n'existe pas ailleurs que dans l'â-
« me même du croyant, c'est-à-dire comme objet
« de son sentiment et de ses affirmations, ce qui
« ne sort pas, après tout, du monde des phéno-
« mènes. Si Dieu existe en soi, hors du sentiment
« et des affirmations, c'est de quoi il n'a cure, il
« en fait totalement abstraction. Pour le cro-
« yant, au contraire, Dieu existe en soi, indépen-
« damment de lui, croyant, il en a la certitude, et
« c'est par là qu'il se distingue du philosophe. Si
« maintenant vous demandez sur quoi, en fin de
« compte, cette certitude repose, les modernistes
« répondent : sur l'expérience individuelle... Si
« l'on pénètre le sentiment religieux on y décou-
« vrira facilement une certaine intuition du cœur,
« grâce à laquelle, et sans nul intermédiaire,
« l'homme atteint la réalité même de Dieu : d'où
« une certitude de son existence, qui passe très
« fort toute certitude scientifique. Beaucoup, sans
« doute, la méconnaissent et la nient, tels les
« rationalistes, mais c'est tout simplement qu'ils
« refusent de se placer dans les conditions mora-
« les qu'elle requiert (1) ? »

1° Nous opposons d'abord à cette théorie la même objection décisive qu'à la précédente. Cette prétendue intuition de Dieu, comme l'expérience affective dans laquelle elle s'incorpore, présup-

(1) Encyclique *Pascendi*. Trad. Fr. Poussielgue 1907, p. 11.

pose déjà une croyance ; on ne saurait éprouver des expériences religieuses caractérisée est vivaces avant de croire à la réalité de leurs objets (1). Au reste, que les modernistes nous disent dans quelles conditions ils ont d'abord éprouvé eux-mêmes leurs expériences religieuses, et ce toucher divin dont ils font tant d'état ! Ne serait-ce pas au temps où, dociles disciples du magistère catholique, ils croyaient sans hésitation à la révélation divine ? Et qu'ils nous disent aussi si, depuis qu'ils ont reçu le baptême dissolvant de la critique, leur croyance est aussi sereine et leur vie religieuse aussi active ! Pourquoi s'acharnent-ils donc à tarir pour leurs disciples la source d'eau vive où ils ont trempé l'énergie et l'ardeur de leur vie spirituelle ?

En tout cas, pour croire à l'efficacité de leur méthode empirique, nous attendrons qu'ils nous en aient montré les fruits dans des groupes humains élevés sans l'appui de l'autorité et dans la défiance de la raison raisonnante.

2° Supposé même qu'on réduise son rôle à la conservation de la croyance cette méthode en fait n'est pas abordable à tous car nous pouvons affirmer

(1) Cf. Boutroux ; Esprit et autorité ; *Revue chrétienne*, août 1904 ; p. 102 : « La réalité et l'action de Dieu ne peuvent être « considérées comme données, immédiatement et sûrement, « dans le sentiment que nous en avons... L'expérience reli-« gieuse, pour être probante, suppose la foi, loin de pouvoir « l'engendrer ou la suppléer ».



qu'il y a beaucoup d'individus, point rationalistes du tout, mais vivant au contraire une vie religieuse fort intense et se plaçant assurément dans des conditions morales très suffisantes, qui pourtant ne discernent en aucune façon dans leurs sentiments religieux une intuition de la réalité de Dieu assez claire pour fonder leur croyance. A ceux-là du moins ne faudrait-il pas assurer une autre source de lumière ?

3° Ajoutons enfin qu'en droit, il est dangereux et illégitime de confier la charge de perpétuer la croyance à l'expérience individuelle à l'exclusion de tout autre support logique.

Au sein d'une même conscience moderniste, en effet, deux rivales se disputent l'adhésion de l'esprit. D'une part, la raison spéculative qui, sous prétexte d'indifférence au problème du Dieu transcendant, se laisse sans défense envahir par le scepticisme, peut-être par l'athéisme ; d'autre part, l'intuition du cœur qui se déclare théiste. Or ce dualisme, comme on l'a dit au chapitre Ier, est contre nature : la croyance, fondée sur l'intuition du cœur, se trouve sans cesse battue en brèche par le doute ou la négation rationnelle, et comme on ne peut longtemps demeurer dans cet état de partage « entre affirmer et ne pas affirmer », l'une des deux rivales devra succomber. Laquelle ? Il y a beaucoup à parier que ce sera la croyance et avec elle la vie religieuse, parce que la raison raisonnante tend sans cesse à revendiquer ses droits

au gouvernement de la pensée et de la vie, e qu'elle n'a pas grand effort à faire pour renverser le fragile support expérimental de la croyance.

Fragile! il l'est en effet, dans la plupart des cas. Sans doute il arrive à quelques individualités exceptionnelles de saisir les réalités surnaturelles d'un clair regard qui revêt tous les caractères de l'intuition proprement dite : l'inattendu, l'originalité, surtout l'évidence contraignante. Mais, pour l'ordinaire, l'expérience des âmes religieuses implique tout au plus l'appréhension confuse et fugitive d'une présence et d'une action mystérieuses. Et l'on peut expliquer ce phénomène sans l'identifier à l'intuition mystique.

La conscience d'un croyant palpite d'émotions religieuses intenses qui la coordonnent et la tonifient. Alors tout un ensemble de tendances, assouvies et excitées par cet exhaussement de la vie affective, s'exalte et se bande, comme un arc vigoureux, vers les réalités surnaturelles qui sont les objets de ces émotions, comme pour s'en emparer et les retenir. Or, dans de tels mouvements spontanés de l'âme, l'unité complexe de la vie n'est pas rompue, et tendances et puissances font bloc. Aussi la raison qui est tendance au vrai en même temps que pouvoir d'adhésion se trouve-t-elle entraînée par ce courant d'appétits exaltés. Dans son élan aveugle, elle s'empare à sa manière de ces objets tant désirés, c'est-à-dire les fixe à nouveau dans sa croyance, avant qu'un re-

gard en arrière n'ait vérifié la légitimité de sa démarche. La conscience enregistre cette adhésion dont la spontanéité donne l'illusion d'une intuition.

Voilà le fait et son interprétation vraisemblable ; coïncide-t-il avec le droit ? Lorsque l'émotion s'est éteinte, peut-on accepter tel quel le donné de la raison spontanée ? Il appartient à la raison réfléchie de répondre : qu'on le veuille ou non, le contrôle des adhésions instinctives est sa fonction, et cette fonction est le meilleur privilège de la nature humaine.

Or le contrôle de la raison réfléchie dissout cette prétendue intuition, ou plutôt la révèle suspecte. Rien, en effet, ne garantit a priori la valeur d'objectivité d'un entraînement affectif individuel : il se peut qu'un bloc de tendances soit excité par une illusion ou par une croyance erronée et s'oriente vers le néant ; dans ce cas la raison poussée à l'aveugle est exposée à prendre l'ombre pour la réalité. En d'autres termes, il ne suffit pas qu'un objet conçu ou imaginé suscite dans une conscience des émotions tonifiantes et des désirs impulsifs pour qu'on puisse affirmer sa réalité.

A la vérité, si ce témoignage d'une conscience individuelle se trouve répété par l'ensemble des hommes, on en pourra conclure qu'il y a tendance constante de la nature humaine. Et si la nature humaine tend de tout son poids vers un objet, ne faudra-t-il pas, en vertu du principe de finalité

biologique, affirmer la réalité de cet objet? Voilà un argument de métaphysique classique qui moyennant quelques précisions nous semble inattaquable. Mais qu'on le remarque bien, nous avons quitté le domaine de l'expérience affective individuelle pour celui de la raison universelle ; les modernistes ne sauraient consentir à nous y suivre. Et s'ils se maintiennent sur le terrain du sentiment, nous sommes en droit de leur dire avec Pie X : « L'expérience n'ajoute rien sinon une « certaine intensité qui entraîne une conviction « proportionnée de la réalité de l'objet. Or ces « deux choses ne font pas que le sentiment ne soit « sentiment, et ne lui ôte pas son caractère qui est « de décevoir, si l'intelligence ne le guide (1) ».

*
* *

La méthode pragmatiste et morale de M. Edouard le Roy arrêtera encore un instant notre attention.

Pour M. le Roy croyance et vie ne se dissocient pas : « Dieu est connu pour autant qu'on le cher- « che réellement par une démarche de vie effec- « tive.., il est connu dans et par l'acte de se tour- « ner et de tendre vers lui, dans et par le mou- « vement d'amour qui peu à peu nous configure à « lui » (2).

(1) Encyclique *Pascendi*, p. 34.
(2) Comment se pose le problème de Dieu. *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1907, p. 505.

Pour former et développer en soi cette *pensée-action* religieuse, il suffit de prendre conscience du « germe de foi qui déjà vit en l'âme par le fait même de sa vie » (1) et de favoriser son épanouissement. Car « vivre c'est croire en Dieu » (2).

La vie humaine, en effet, comporte trois éléments : « 1° un élément négatif, résistance à « vaincre, obstacle à surmonter... ; 2° un élément « formel, condition à remplir, besoin à satisfaire.. « 3° un élément directeur qui oriente vers le « parfait, qui sollicite au mieux, je ne sais quelle « exigence d'ascension, quel principe de croissance « qui est à la lettre inspiration. Voilà en abrégé « ce que nous appelons la *réalité morale*. Cette « réalité morale, esprit de notre esprit, est radica- « lement irréductible à toute autre forme de réa- « lité, de par sa place même au sommet ou plutôt « à la source de l'existence. Il faut donc affirmer « son *primat* et c'est cette affirmation qui constitue « l'affirmation de Dieu » (3). Quiconque vit de la « vie spirituelle » croit à ce primat et donc croit en Dieu par le fait même.

Cependant, M. le Roy reconnaît qu'il vient d'abuser du mot « Dieu » : « Je regarderais, dit-il, « comme une équivoque déloyale d'employer ce « nom à désigner un simple principe abstrait, ou « une catégorie purement formelle, ou un aspect du

(1) *Ibid*. p. 505.
(2) p. 498.
(3 p. 498.

« flux cosmique, ou encore une sorte de force incon- « sciente et aveugle. Dès lors une nouvelle question « se pose. Le Dieu que nous avons défini et trouvé, « est-ce un Être, une Personne ?... Voilà au fond « le seul problème décisif : problème de la per- « sonnalité plutôt que de l'existence (1).. : Dieu est- « il tel en soi qu'il doit être par nous traité com- « me une personne ? » (2).

L'expérience de la vie spirituelle nous enseigne avec clarté d'abord qu' « obéir au dieu intérieur » c'est-à-dire « à ce principe ineffable qui nous sollicite « à nous dépasser toujours dans les voies du pro- « grès spirituel, c'est la condition de notre propre « croissance dans la personnalité », et ensuite que nous sommes par lui « travaillés, mus efficace- « ment à dépasser toute œuvre accomplie, à recti- « fier toute œuvre divergente... bref qu'il agit sur « nous à la façon d'une personne » (3). Il ne reste plus dès lors qu'à conclure : « Il nous serait im- « possible de nous donner sincèrement à lui si « nous le jugions moindre que nous dans l'ordre « du réel, de trouver en lui le fondement de notre « existence personnelle si nous le pensions sous « une forme inférieure ou étrangère à la personna- « lité » (4). En définitive admettre « que Dieu agit « sur nous à la façon d'une personne et conclure

(1) P. 499.
(2) P. 501.
(3) *Ibid.*
(4) P. 501-502.

« que réciproquement nous devons le traiter comme
« une personne aussi ; c'est affirmer la personnali-
« té divine » (1). Et cette affirmation s'impose.

Mais « aussitôt que l'on a reconnu le devoir de « se comporter à l'égard de Dieu comme à l'égard « d'une personne », l'acte de « s'orienter vers la « perfection croissante.., le don de soi à l'idéal « moteur qui nous sollicite et nous entraîne » devient religieux et s'appelle la « prière » (2).

Une critique complète de cette méthode comporterait l'examen de la philosophie idéaliste, pragmatiste et panthéiste à laquelle bon gré malgré elle se rattache. On ne saurait l'entreprendre ici ; mais quelques brèves observations suffiront à dénoncer ses défauts essentiels.

1° Aucune expérience psychologique n'autorise à tenir pour commun à toute vie humaine « l'élément directeur qui oriente vers « le parfait, qui sollicite au mieux », si l'on entend par là une tendance spécifiquement morale. On a vu au chapitre I que l'universelle tendance au développement de soi est primitivement indéterminée ; et il faut ajouter que sa spécification morale demeure dans un grand nombre de consciences très rudimentaire et peu efficace. La méthode proposée par M. le Roy n'est donc pas applicable à l'ensemble des hommes.

(1) P. 503.
(2) P. 511.

2° Mais considérons les seules consciences en qui se révèlent distinctement les trois éléments de la réalité morale. La méthode expérimentale est-elle apte à susciter en elles une foi religieuse et une vie de prière ? Le nœud de toute cette « dialectique d'action et de pensée » se trouve, dans le passage de l'affirmation du « dieu intérieur » à l'affirmatiou du Dieu personnel ; puisque vivre religieusement, d'après M. le Roy, c'est se comporter à l'égard de Dieu comme à l'égard d'une personne. Or, pour franchir cette étape, la conscience humaine exige que sa démarche soit fondée en raison ; en d'autres termes, il est immoral et pour l'ordinaire psychologiquement impossible de traiter Dieu comme une personne, si l'on ne croit pas que Dieu est en soi quelque chose comme une personne. Quel sera le fondement intellectuel de cette croyance ? Toute la question est là.

M. le Roy ne l'a pas posée avec cette netteté et il faut le déplorer. Il a toutefois ébauché une réponse qu'il nous reste à critiquer :

L'expérience de vie, dit-il, « nous montre que « nous sommes travaillés, mus efficacement... à « dépasser toute œuvre accomplie, à rectifier toute « œuvre divergente, que le Dieu intérieur nous « dilate et nous purifie... bref qu'il agit sur nous « à la façon d'une personne » (1). C'est tout. Est-ce suffisant ?

(1) *Ibid.* p. 511.

D'abord, on a omis de nous apprendre à la façon de quelles personnes agit ce dieu intérieur. Ce n'est pas sans doute à la façon des personnes humaines qui n'agissent les unes sur les autres que par le dehors. Mais ne chicanons pas, on veut dire que l'élan de notre âme vers le parfait se manifeste comme l'impulsion d'un Être autre que nous et supérieur à nous.

Nous ne nions pas l'opération divine, mais si nous l'admettons, c'est pour d'autres raisons. Car il nous semble qu'elle ne se révèle pas si explicitement à la conscience de la plupart des hommes qu'on puisse faire de ce seul témoignage le fondement d'une croyance dominatrice et le principe de toute la vie spirituelle.

Quelqu'un a dit que l'action ordinaire de Dieu sur l'âme humaine est « anonyme ». Le mot est juste. A l'heure même où je sens vibrer le plus puissamment en moi l'ambition de monter aux sommets de la perfection morale, ma conscience ne perçoit pas clairement dans cette poussée intérieure l'effet d'une cause personnelle distincte de moi-même. Elle me dit seulement qu'une tendance qui est bien à moi et de moi s'est exaltée et a triomphé des passions adverses. Si j'attribue à une collaboration divine ce triomphe et même l'ordinaire mouvement de mon âme vers le parfait, c'est que par ailleurs je crois à la Providence surnaturelle. Et j'ai des raisons de penser que beaucoup d'âmes religieuses ne sentent pas autrement

que moi. Quant aux incroyants, j'estime qu'auprès d'eux l'argument de M. le Roy sera tout à fait non avenu : tout épris qu'ils soient de progrès spirituel, ils pourront longuement scruter les replis de leur conscience sans discerner au sein de leurs inclinations morales la marque de l'influence divine.

A eux et à nous que l'intuition n'éclaire pas assez ne faudra-t-il pas assurer une autre source de croyance ?

3° Que si l'argumentation précédente paraît à nos néo-positivistes trop entachée de défiance à l'égard de l'expérience, ils ne trouveront pas mauvais qu'on leur demande de faire l'épreuve pratique de leur méthode. Qu'ils l'appliquent sur des groupes humains à l'exclusion des méthodes rationnelle et autoritaire ! Et, attendons le résultat de cette expérimentation.

4° Terminons enfin par une concession. Toute âme en qui vit et se développe ce principe de croissance morale, l'inclination vers le parfait, est en marche vers Dieu. Par l'action et la disposition volontaires elle semble même parvenue au seuil de la foi. Si elle vient un jour à reconnaître que la religion est la condition de son épanouissement intégral, une impulsion intérieure, divine et humaine tout ensemble, peut la conduire jusqu'à l'acceptation de la vérité religieuse. Dans cet élan spontané, la raison réfléchie aurait peu de part ; l'expérience seule en alimenterait l'ardeur et la vigueur. Ce-

pendant, un jour ou l'autre, en droit comme en fait, la raison réfléchie doit avoir le dernier mot. Entrer en relations avec Dieu, c'est bien, se diraitelle alors, mais ce Dieu personnel que j'adore existe-t-il ? Et nous revenons ainsi au problème résolu tout à l'heure: Si l'expérience morale ne répond pas haut et clair à l'interrogation de la raison, il faut bien chercher ailleurs une base de la croyance.

Concluons donc une fois encore : l'expérience individuelle peut être une préparation et un appui de la foi ; elle en peut devenir l'aliment, elle n'en saurait être en droit ni en loi générale le fondement unique.

Il faut donc lui chercher ailleurs une base inébranlable.

*
* *

Auguste Sabatier, dans son dernier livre posthume (1), en propose une qu'il estime abordable aux simples comme aux savants.

« Le sort de ces humbles croyants me soucie à « tel point, dit-il, que je n'ai eu de repos avant « d'avoir dégagé pour eux... un principe de certi- « tude accessible à tous. Il n'y en a point d'autre « que celui du témoignage du Saint-Esprit que

(1) *Les religions d'autorité et la Religion d'esprit*. Paris, Fischbacher, 1904.

« Calvin a mis en si forte lumière et qu'on a eu « tort d'abandonner » (1). L'autorité divine dont l'acceptation constitue « l'essence de la religion » (2), s'exerce sans intermédiaire, dans la conscience individuelle « par une inspiration vi- « vante, qui donne la force d'accomplir la volonté « de Dieu, en même temps qu'elle la révèle... « Force ultime du développement moral de l'être « humain, l'Esprit de Dieu ne le contraint plus « du dehors ; il le détermine, l'anime du dedans « et le fait vivre (3) ».

Ou bien cette théorie n'est qu'une traduction en langage mystique de l'empirisme semi-naturaliste de M. Réville, — plus d'un passage du livre aussi imprécis qu'enveloppant de Sabatier pourrait autoriser cette interprétation, — et alors nous n'avons rien à ajouter à la critique qui précède. Ou bien le témoignage du Saint-Esprit comporte une véritable illumination surnaturelle qui suscite dans l'esprit du sujet des connaissances nouvelles ; et, dans ce cas, quelques brèves observations s'imposent.

Nous ne sommes pas de ceux qui nient *a priori* les faits mystiques et les lumières surnaturelles, et nous admettons *a posteriori* que telle bonne femme, ignorante de l'alphabet, peut posséder ainsi plus de données certaines sur sa destinée et

(1) P. 413-414.
(2) P. 409.
(3) P. 440-441.

sur le monde supranaturel que les cinq académies ensemble. Bien plus, en beaucoup d'âmes adonnées à l'oraison, il est vrai que surgissent parfois de discrètes mais pénétrantes lumières dont l'avènement déconcerte le psychologue.

Mais « ce témoignage du Saint-Esprit » ne se rencontre guère à l'origine des processus religieux : c'est un résultat, non un principe. En tout cas, ce n'est qu'une exception : il se peut concevoir, sans doute, un ordre providentiel dans lequel Dieu se chargerait directement d'instruire chacune de nos âmes ; mais est-ce l'ordre réel ? Quels périls d'illusion, d'ailleurs, dans ces prétendues communications divines, si rien ne les contrôle ! Veut-on susciter des générations d'illuminés et d'exaltés, il n'y a pas de plus sûr moyen que de propager cette théorie mystique : l'histoire enregistre plusieurs expériences semblables.

Tous ces systèmes individualistes souffrent du même défaut qu'on reprochait naguère au naturalisme : ils sont faits pour une humanité conçue *a priori*, mais ne conviennent pas à ce monde actuel où la raison humaine est lente et faible, où le sentiment est fugitif et trompeur, où Dieu enfin n'a pas coutume de prodiguer à chaque individu ses clartés intuitives.

*
* *

Mieux adaptée à la condition réelle de l'humanité est la méthode employée de temps immémorial par les religions positives, et qui consiste à enseigner d'autorité une doctrine considérée comme sacrée.

Plusieurs libéraux, pressés par l'évidence, se gardent de nier la nécessité de l'autorité doctrinale. Il leur faut bien reconnaître qu'on n'apporte pas en naissant, et que beaucoup n'acquièrent jamais, la capacité critique, ni l'intuition mystique, ni même de suffisantes expériences.

Aussi, en faveur de toutes les « âmes mineures » consentent-ils au maintien d'une tutelle pédagogique. On trouve çà et là de tels aveux dans l'œuvre de Sabatier. M. Enjalbert lui reproche, cependant, d'avoir traité trop à la légère une aussi grave question, et s'efforce, à son tour, de combler cette lacune : « L'institution d'une autorité « religieuse, dit-il, répond d'abord à un instinct « de paresse, à un besoin morbide de sécurité et « d'abdication », mais aussi « à un sérieux besoin « de discipline » et d'unité sociale, et enfin, pour tout dire, à une réelle incapacité de recherche personnelle : « L'autorité, la tutelle au point de vue « religieux, comme à tous les autres, sont indis- « pensables à l'enfant. Mais que d'hommes, d'ail- « leurs religieux, vieillissent en réalité dans une

« longue enfance ! Leur refusera-t-on, sous pré-
« texte qu'ils devraient être émancipés... les
« appuis qu'ils sollicitent ? Il faut savoir admettre
« qu'en fait de foi, ou plutôt de croyance person-
« nelle, quelques-uns, beaucoup peut-être, ne
« sont capables d'avoir que la croyance person-
« nelle... de leur pasteur (2). » On accorde donc qu'il faut enseigner d'autorité les enfants et le peuple.

« Seulement (il y a un seulement d'une impor-
« tance capitale), qu'on se garde bien de considé-
« rer comme normal un pareil état de choses !... Il
« ne faut y recourir que d'une façon provisoire, en
« vue de l'émancipation future du fidèle... Il faut
« non seulement ne pas réduire les âmes en es-
« clavage, mais aussi ne jamais perdre de vue
« l'autonomie à laquelle on doit les préparer »(2).
« Elever les mineurs de l'esprit » à la dignité d'autonomes capables de réviser eux-mêmes leurs croyances par l'expérience et l'étude rationnelle, telle serait donc la tâche de l'autorité religieuse extérieure. Lorsque cette tâche est accomplie, la raison du fidèle émancipé ne relève plus que d'elle-même et il lui appartient de critiquer prudemment, mais en toute liberté, les enseignements traditionnels de son église ou la doctrine de son pasteur.

(1) Sur le dernier livre d'Auguste Sabatier, *Revue de théologie et de philosophie*, mars-mai 1904, p. 126-129.

(2) P. 129.

Que si l'autorité religieuse ne se contente pas de ce rôle provisoire et prétend encore imposer une règle définitive et universelle de croyance aux adultes comme aux enfants, aux savants comme aux ignorants, libéraux et purs incrédules, d'un commun accord, l'accablent d'objections spécieuses.

Le système autoritaire, nous dit-on, sous ses deux formes traditionnelles (Bible inspirée ou Eglise infaillible), est d'abord et surtout attentatoire à l'autonomie de la raison individuelle, qui n'a ni le droit ni même le pouvoir de prononcer un jugement dont elle n'a pas saisi elle-même la vérité ;

vain, d'ailleurs, et puéril, puisqu'en dernière analyse l'autorité doit se faire accepter par la raison individuelle, suprême arbitre ;

périlleux pour la vie religieuse des esprits adultes qu'il expose à la dure alternative d'accepter, les yeux fermés, tel ou tel dogme traditionnel qui répugne à leur raison, ou de rejeter avec lui tout le bloc doctrinal auquel il est indissolublement lié ;

incapable de promouvoir des convictions vivantes et personnelles ;

fatal enfin à la vie de la pensée.

Ces dangers seront à jamais écartés, ajoute-t-on, le jour où toutes les églises, abdiquant leurs coutumes tyranniques, adopteront en matière religieuse cette méthode d'autorité relative et pro-

visoire qui a rendu possibles tous les progrès de la science moderne : enseignement des données acquises et éducation progressive de l'initiative scientifique ou religieuse chez l'étudiant ou le fidèle mineur, puis efforts personnels de l'adulte pour réviser et enrichir le trésor commun par la libre critique et la libre investigation.

Et l'on salue avec enthousiasme la perspective de l'unification de toutes les formes de l'activité intellectuelle sous une discipline aussi féconde : science spéculative et croyance pratique progresseront, désormais, côte à côte, sans heurt ni conflit ; que dis-je, elles se compénètreront dans une harmonieuse synthèse où nos esprits trouveront enfin l'unité et la paix.

*
* *

Perspective séduisante, en vérité ! mais rêve illusoire où se complaisent en vain des esprits oublieux de la complexité de la vie et de la condition réelle de l'humanité !

La science spéculative et la croyance pratique ne se prêtent pas à un tel nivellement : leurs méthodes respectives doivent demeurer diverses comme leurs objets et leurs destinées propres (1). En matière scientifique, la nature n'exige que la continuité du progrès et n'en confie la charge qu'à

(1) Cf. plus haut, ch. I, p. 29.

une petite élite de travailleurs plus aptes et préparés avec soin : l'immense majorité des hommes n'a ni le besoin, ni le temps, ni le pouvoir d'y collaborer et se contente de profiter à la longue de quelques applications des résultats une fois acquis et d'un lent développement intellectuel commun à toute la société. Nul doute que la double méthode d'autorité provisoire et de libre critique ne convienne excellement à l'éducation de cette élite de savants et à l'accomplissement de cette œuvre de progrès collectif lent et indéfini.

Mais, encore une fois, les croyances religieuses ont un rôle tout différent à tenir dans l'économie de la vie humaine. La religion, en effet, n'est pas la fonction d'un petit groupe de privilégiés, mais une exigence commune à tous les hommes sans exception en vertu de leur nature même. D'autre part, il ne suffit pas que la croyance religieuse soit comme la science un mouvement continu vers le vrai, il faut, c'est la conclusion même du chapitre précédent, qu'elle possède un minimum doctrinal qui puisse actualiser les tendances religieuses de l'individu et servir de base ferme à l'organisation de sa vie, depuis l'éveil de sa raison jusqu'à son dernier acte humain.

Or, pour procurer à tous les individus une telle croyance, la méthode d'autorité provisoire est tout à fait insuffisante.

D'abord, elle suppose ou crée dans la société, les enfants mis à part, deux castes inégales : les

« adultes » autonomes, d'une part, qui échappent à la tutelle de l'autorité ; et, d'autre part, les « mineurs de l'esprit » qui se laissent encore enseigner et guider. Or, dans le domaine religieux plus qu'ailleurs, un tel aristocratisme est anormal et dangereux.

Comment, en effet, se départageront les deux castes dans une société où cette méthode prévaudra ?

Du côté des mineurs se placeront docilement bon nombre d'hommes religieux qui, pénétrés du sentiment intime de leur incapacité philosophique et théologique, aussi bien que de l'insuffisance de leurs expériences affectives à déterminer la vérité supranaturelle objective, ne demanderont pas mieux que d'être instruits par un maître plus compétent : on ne saurait les blâmer de cette modestie et de cette prudence.

Mais, en même temps, il arrivera qu'un nombre, peut-être supérieur, d'individus aussi incapables que les précédents de manier adroitement l'outil délicat de la critique rationnelle et expérimentale, prétendront cependant échapper aux lisières de l'autorité et commenceront à tailler, à tort et à travers, dans le bloc de la doctrine biblique ou du *credo* traditionnel, au grand détriment de leur vie religieuse et morale.

Pour comble de péril, cette libération spontanée s'opèrera ordinairement au seuil de la jeunesse, à l'âge où l'éveil des passions dispose mal l'esprit

à juger sainement des doctrines d'ordre pratique. Or, le système libéral ne défend pas ces médiocres imprudents contre eux-mêmes. Au maître — prêtre, pasteur ou catéchiste — qui essaierait de modérer leurs hardiesses, ils allègueront le grand principe de toute sa pédagogie : « Votre rôle est fini ; maintenant je suis autonome ! » Aucune méthode d'éducation, nous dira-t-on, ne saurait empêcher ces fausses démarches des esprits médiocres, ces engouements téméraires de la jeunesse que l'expérience assagira. — Sans doute ! mais encore faut-il qu'au moins la méthode pédagogique n'encourage pas la témérité et la fatuité, et mette à la disposition du maître et du disciple quelque préservatif ou quelque remède.

Qu'on ne se méprenne pas, d'ailleurs, sur l'extension de ce danger. Le nombre de ceux qui auraient besoin de la tutelle d'une autorité est plus grand qu'on ne pense. Car, en religion, il ne s'agit plus simplement, comme dans les sciences positives, de constater et d'interpréter des faits sensibles, mais bien de résoudre les plus complexes de tous les problèmes de métaphysique ou d'histoire, et ceux auxquels le sentiment et la volonté sont le plus intéressés. Pour travailler avec quelque sûreté dans ce domaine où les fausses démarches entraînent de si graves conséquences et sont cependant si aisées, il ne suffit pas de posséder quelque érudition. Il faudrait aussi unir à la pénétration du jugement rationnel de fortes expérien-

ces religieuses, sans lesquelles on peut à peine comprendre et moins encore apprécier les croyances, et de hautes et pures dispositions morales, condition indispensable de la rectitude du jugement sur les problèmes pratiques.

Or, un tel ensemble de qualités diverses se rencontre-t-il souvent au degré suffisant ?

L'histoire a déjà répondu.

C'est, en effet, un spectacle tristement éloquent que celui de l'infinie diversité doctrinale du protestantisme libéral. Les anciens orthodoxes, au moins, demeuraient d'accord sur un bon nombre de grands principes dogmatiques. Maintenant, aucun de ces principes, pas même l'existence réelle d'un Dieu vivant, n'obtient l'adhésion unanime des esprits qui se proclament encore religieux. On eût pu le prévoir d'ailleurs ; les croyances chrétiennes ne possédant plus de titre à leur assentiment global, les libéraux devaient, suivant la variété des influences et des tempéraments intellectuels et moraux, se diviser avec la même facilité que les philosophes sur les questions essentielles.

Leurs expériences religieuses, elles-mêmes, au lieu de leur servir de trait d'union devaient accentuer encore cette division, car rien n'est plus subjectif et variable que ces phénomènes affectifs. Tel sujet utilise aujourd'hui volontiers une donnée biblique qui n'inspire à tel autre aucun mouvement émotif ni volitif et que lui-même ne goûtera plus demain. Si chacun cueille ainsi dans une doc-

trine religieuse cela seul dont il sent actuellement la beauté et le prix et rejette le reste, il est inévitable que la diversité des croyances s'aggrave jusqu'à la plus désolante anarchie.

Aussi, impuissants à remédier à ce mal, les protestants libéraux ont-ils pris le parti de s'en féliciter, et tiennent-ils à honneur d'être de libres croyants et des croyants divisés. Mais, en vérité, peut-on se faire un titre de gloire de ce qui rend, comme on le verra tout à l'heure, l'enseignement impossible, et dénonce déjà d'une façon éclatante la présence de l'erreur. A moins que l'on ne proclame l'identité des contradictoires, des esprits à ce point divisés, dans une même église, ont quelque raison de douter de leurs doctrines.

Et, de fait, ils en sont venus bientôt à se défier de toutes ces données intellectuelles sur lesquelles ils ne pouvaient plus s'accorder, et à chercher un terrain d'entente dans le domaine du sentiment : ainsi devait prendre naissance cet agnosticisme religieux qu'on a discuté plus haut et qui, sous le nom de *symbolo-fidéïsme* captive aujourd'hui, paraît-il, la majorité des esprits protestants (1).

On a montré que l'aboutissement normal de ce système est et doit être la dissolution de toute religion proprement dite : car on ne prie, ne craint,

(1) Voir Frommel. L'agnosticisme religieux, *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1904. p. 433-434 ; — E. Doumergue, *Les étapes du fidéisme*, p. 10. (Paris, Fischbacher).

n'aime ni n'espère un objet à l'existence duquel on ne croit pas, et les émotions qu'un agnostique conséquent excite en sa conscience devraient s'appeler des contre-façons de la piété.

Mais, ceux-là mêmes, parmi les libéraux, qu'un scrupule de bon sens, ou l'énergie de leurs aspirations religieuses, détourne encore du courant logique de l'agnosticisme, doivent être un jour, eux aussi, les victimes de leur principe d'autonomie. Exposés aux rafales des doctrines les plus diverses, voire les plus irréligieuses (1), sans autre rempart que leur propre raison individuelle, infirme et suggestible, ou quelques expériences religieuses, fugitives et variables, leurs esprits ont grand'peine à trouver une assiette stable : chacune de leurs croyances court risque à chaque instant de sombrer sous l'effort des poussées philosophiques du milieu. Combien, en de telles conjonctures, parviennent à établir l'organisation de leur vie spirituelle sur des convictions fermes ? et si leurs croyances sont chancelantes, quelle peut être la ferveur de leur prière ?

L'irréligion, ou au moins l'anémie religieuse, tel est, en fait et en droit, le résultat fatal d'un libéralisme sans frein dans la caste des « adultes ».

(1) Il n'est pas jusqu'au nietzschéisme qui n'ait pénétré dans certains milieux libéraux.

*
* *

Quant aux humbles et dociles « mineurs de l'esprit » en faveur de qui on a consenti à tempérer la rigueur du système libéral, leur condition devient pour le moins aussi précaire. Car l'autorité provisoire et humaine ne possède ni le crédit ni la puissance pédagogique qui assureraient l'efficacité de son rôle.

Le pasteur libéral, d'abord, prêche et catéchise en son propre nom. Or, si savant et pieux qu'il soit, son témoignage ne peut inspirer qu'une médiocre confiance, quand on sait, par ailleurs, que beaucoup de ses collègues, aussi savants et aussi pieux que lui, donnent des enseignements différents même sur les principes essentiels (1) : devant l'anarchie de ces doctrines religieuses, aussi bien que devant la diversité des systèmes philosophiques, les simples se laissent naturellement aller au scepticisme absolu, et finissent

(1) Le pasteur Crome, de Hanovre, demande : « Le matin de « Pâques, un ancien croyant pourra-t-il dire peut-être à la « paroisse : Le Christ est vraiment ressuscité ; le soir de « Pâques, un homme tel que M. Schwab que nul égard ni « lien n'enchaîne, clamer dans la même église, comme il l'a « fait à Brême : C'est là un infâme mensonge ! Que serait-ce « sinon l'anarchie pure, dans le domaine ecclésiastique ? » (Cité par le *Correspondant* 25 janvier 1907. Le Crépuscule du luthéranisme, p. 303).

par se désintéresser de leur destinée humaine, du sens de leur vie et de toute croyance.

Au reste, quelle peut-être l'aptitude apostolique d'un maître livré par sa méthode à l'agnosticisme ou à l'instabilité doctrinale ?

Suivant la remarque de M. le pasteur Frommel, on ne peut concevoir des apôtres agnostiques, parce qu'ils seraient « sinon totale« ment muets, au moins privés de cette pré« dication hardie, accusée, incisive, de ces af« firmations puissantes, de cet enseignement re« ligieux, en un mot, qui fut l'un des éléments « de sa force » (1).

Ce que dit M. Frommel de la prédication apostolique est vrai, psychologiquement et historiquement, de toute autre forme de l'éducation religieuse. Pour faire œuvre d'éducateur, il ne suffit ni d'étaler en beau langage son érudition théologique ou historique, ni de raconter finement ses propres états d'âme, ni même de prodiguer son exemple et ses services, il faut encore et surtout tirer des profondeurs de son âme l'affirmation vibrante de ses convictions.

Or, l'autonome conséquent, agnostique ou instable, possède difficilement de telles convictions (2) : il est donc condamné au mutisme ou

(1) L'agnosticisme religieux, *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1905, p. 442.

(2) Qu'on ne se méprenne pas sur la portée de cette proposition. Nous respectons trop la dignité *morale* de tels ou tels

bien au rôle inefficace de rapporteur et d'historien, et ne suscitera aucune croyance, aucune vie religieuse dans la conscience de ses disciples. A moins que, comédien habile, il ne simule la conviction et n'affirme aux ignorants quelque doctrine traditionnelle à laquelle il ne croit pas, quitte à prêcher autre chose aux « majeurs » initiés. Qui donc osera ériger en système cet ésotérisme et ce cabotinage pédagogique? et d'ailleurs qui pourrait croire à leur durée ? (1).

docteurs du protestantisme libéral pour suspecter la sincérité de leurs convictions *morales*. Mais il s'agit ici de croyances proprement *religieuses*. D'ailleurs, sont-ils bien sûrs que leurs convictions morales ne leur soient pas, pour une large part, imposées par l'autorité de la tradition ? et ne craignent-ils pas que la logique de leur individualisme conduise leurs héritiers à l'agnosticisme moral comme elle les a conduits eux-mêmes à l'agnosticisme religieux ? Que dis-je, c'est un fait accompli, par exemple, chez les pasteurs de Brême auxquels on fera allusion plus bas, et même chez plusieurs autres moins radicaux, qui nient l'obligation de la morale. « Le pasteur Naumann verse sur le Décalogue jusqu'au sarcasme ». (*Correspondant, loc. cit.*, p. 311.)

(1) Au congrès de Berlin en 1905, M. Fischer, pasteur luthérien, coéditeur d'une semaine religieuse et docteur de l'Université de Kœnigsberg, s'éleva avec vigueur contre l'insincérité que l'autorité officielle imposait aux pasteurs libéraux, et revendiqua, pour le prédicant et le catéchiste, le droit à la révolte ouverte contre l'Église et le dogme, et la liberté de prêcher franchement le nihilisme religieux qu'ils professent intérieurement. Cette déclaration souleva d'ardentes protestations, attira à son auteur une sévère monition, et c'est tout ! L'audacieux protagoniste reste en place, et des légions de pasteurs (28 à Berlin seulement) exaltent son courage, ou renchérissent sur son « riennisme ». A Cologne, le pasteur Jatho prêche un panthéisme rationaliste. A Brême, le pasteur

Sous quelque face qu'on l'examine, la méthode libérale doit donc conduire peu à peu les « mineurs de l'esprit » comme les « majeurs » à l'irréligion ou à l'anémie religieuse : fatal et lamentable châtiment de cette entreprise aristocratique et individualiste qui, au mépris de la complexité de la vie, prétend ajuster les croyances pratiques aux conditions de la science spéculative.

*
* *

Le système de l'autorité définitive et surnaturelle est seul apte à prévenir ces périls, autant du moins que la nature humaine le permet.

D'abord, on ne lui contestera pas plus qu'au système libéral le mérite de la logique. Une fois posé le principe initial de la révélation divine, l'autorité religieuse, quel que soit son organe, doit proposer et imposer son enseignement à tous les hommes et toujours sans distinction ; car une doctrine émanée de Dieu, du Dieu par-

Kalthoff, mort le 1er mai 1906, « haïssait Jésus, comme Luther haïssait le pape », au témoignage du pasteur Burgraff qui, pour sa part, commente en chaire des pièces de Schiller, tandis que son collègue le pasteur Mauritz, franchement déophobe, tonne contre l'Église, et baptise « au nom du Bien, du Progrès et de l'Évolution ». Ces faits en disent plus long que toutes les théories sur la valeur du système libéral au point de vue pédagogique. (*Evangelische Kirchenzeitung*, 1906, n° 1, et *Correspondant*, *loc. cit.*).

fait des chrétiens au moins, ne peut être qu'absolue et définitive comme la vérité elle-même (1).

Dès lors, aussi, le régime des castes avec ses dangers est éloigné du domaine religieux. Tous les croyants restent toujours égaux devant l'autorité, comme ils le sont au regard de la nature. Et ainsi disparaît cette prime à la fatuité des esprits médiocres qui déshonore la méthode libérale. Les téméraires ignorants sont défendus contre eux-mêmes par la grande voix surnaturelle qui les rappelle à la modestie et à la prudence, au nom de Dieu lui-même.

En même temps, aux véritables « majeurs de « l'esprit », l'autorité définitive rappelle sans cesse, par son existence même, sinon par son exercice, cette vérité psychologique et historique trop souvent méconnue, que ni la vigueur de pensée, ni l'expérience ne les peuvent mettre à l'abri de toute erreur dans la solution des problèmes complexes et délicats de la destinée et du supranaturel. Bien plus, elle offre à leur faiblesse le secours d'une tradition collective, séculaire et surnaturelle, qui peut servir à la fois de base ferme à l'organisation de la vie intérieure individuelle et de terrain d'entente entre les membres de la société religieuse.

(1) Cf. H. Bois — *Essai sur la connaissance religieuse* — Cet argument est énoncé dans le chapitre sur l'autorité où la thèse libérale est combattue d'un point de vue qui n'est pas strictement psychologique comme le nôtre.



En présence de cet accord unanime des « adultes, » les humbles et dociles croyants sont disposés à faire crédit à leurs maîtres. Et ceux-ci, prémunis d'une part, contre l'agnosticisme et l'instabilité, peuvent avoir des convictions fermes à exprimer. Tandis que, autorisés, d'autre part, à prêcher non pas seulement leurs croyances personnelles, mais encore une tradition collective et révélée, ils puisent dans la grandeur de ce passé divin et humain une assurance sans fatuité et une incomparable puissance d'affirmation.

En un mot, l'autorité définitive vient apporter un surcroît efficace à l'insuffisance de la raison et de l'expérience humaines et permettre à tous, ignorants ou savants, d'asseoir leur vie religieuse et toute leur vie spirituelle sur des croyances stables. Tel est, au seul point de vue psychologique, l'avantage de cette méthode.

Il faut reconnaître qu'elle présente aussi des dangers : ils ont été énoncés plus haut sous forme d'objections. En les reprenant un par un, on s'efforcera de montrer qu'aucun d'eux n'est inévitable et que tous s'éliminent, sans dommage pour l'intégrité de la méthode, moyennant quelques précautions.

*
* *

1° L'autorité doctrinale, nous dit-on, est *attentatoire à l'autonomie* de la raison.

Il faudrait d'abord définir ce terme d'*autonomie*.

Si l'on entendait que la raison individuelle ne reconnaît aucun maître et ne peut adhérer qu'à la vérité immédiatement saisie, une telle autonomie serait, à coup sûr, incompatible avec un enseignement autoritaire. Mais aussi ne resterait-il plus qu'à supprimer l'éducation, la vie scientifique, les rapports sociaux, etc... qui impliquent toujours quelque élément d'autorité.

Entend-on alors par autonomie le fait que la raison individuelle ne peut rien affirmer dont elle n'ait elle-même contrôlé la vérité de quelque manière directe ou indirecte ; et le droit corrélatif de rejeter tout ce qui parait erroné et de suspendre son jugement sur ce qui ne lui semble pas assez évident ; ou bien, en un sens plus étroit le droit pour tout homme de refuser son assentiment à toute proposition qu'il n'a pas formée ou intrinsèquement vérifiée par lui-même ou par un autre homme digne de créance.

Si l'on adopte cette dernière définition, l'autonomie individuelle doit interdire à l'autorité comme invérifiable tout enseignement mystérieux ou suprarationnel ou même simplement surnaturel par son origine.

Mais cette conception de l'autonomie repose tout entière sur ce postulat du rationalisme que la raison humaine « est la mesure de tout...

qu'elle suffit à tout... qu'il n'y a que l'homme dans la raison (1) ».

Or, en attendant — sans inquiétude d'ailleurs — la démonstration impossible de ce postulat, nous continuerons, d'accord avec le sens commun, à penser qu'il peut exister une intelligence supérieure à celle de l'homme, que cette intelligence peut communiquer quelque utile lumière à une raison humaine, et que celle-ci n'a pas le droit de rejeter *a priori* tout enseignement qui se réclame d'une autorité surhumaine.

C'est assez qu'elle maintienne son droit d'universel contrôle, et n'accueille aucun témoignage sans vérifier les titres du témoin à sa confiance. Voilà la véritable autonomie que l'homme n'a même pas le pouvoir d'abdiquer (2). (Deuxième définition).

En quoi la liberté de penser, ainsi réduite à ses justes limites, serait-elle opprimée par l'exercice d'une autorité doctrinale attentive à présenter à la raison ses titres de créance (3) ?

(1) Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, 17e leçon p. 176-178.

(2) Ces derniers mots appelleraient quelques développements. Contentons-nous de dire que le fidéisme radical qui consisterait dans une abdication de ce droit de contrôle nous paraît être une attitude pratiquement impossible : raisons du cœur, ou raisons de raison, raisons universelles ou raisons personnelles, le plus fidéiste des croyants a toujours quelques raisons de croire, ou bien sa foi ne tardera pas de sombrer (Cf. E. Baudin, La philosophie de la foi chez Newman, 4e article, *Revue de philosophie,* 1 oct. 1906, p. 384).

(3) Cf. Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, 22e leçon.

L'indignation de certains libéraux contre un tel magistère nous fait penser à ces enfants précoces qui, s'essayant en vain à soulever un fardeau plus lourd qu'eux, s'irritent contre la main maternelle prompte à leur porter secours. Si la raison humaine est impuissante à s'assurer toute seule le système de fermes croyances exigé par la vie, est-il donc indigne d'elle d'accepter les lumières qu'on lui offre ? Et pourquoi parler de joug tyrannique lorsqu'il s'agit de *secours* à une incurable faiblesse ?

2° Puéril et vain, réplique-t-on, est ce système autoritaire ; puisqu'en dernière analyse il faut faire appel au suprême arbitrage de la raison. Pourquoi n'emploierions-nous pas directement nos énergies intellectuelles à nous faire une doctrine de vie, au lieu de les épuiser à la vérification des des titres d'une autorité ?

On s'abstiendrait de répondre à ce reproche superficiel, s'il ne fournissait une occasion de s'expliquer sur le mécanisme de la méthode surnaturelle.

On voit que les procédés rationnels de l'enseignement dogmatique sont très différents de ces fameuses *méthodes de tenacité et d'autorité* qui consisteraient, d'après Peirce, soit chez l'individu, soit dans la société, à « accepter comme réponse à « une question tout ce qu'il nous plaira d'imaginer en se le « répétant, en insistant sur tout ce qui peut conduire à la « croyance et en s'exerçant à écarter avec haine et avec dédain « tout ce qui pourrait la troubler ». (*Revue philosophique*, décembre 1878, p. 560). Si l'on accueille une croyance, si on la défend, et si l'on s'y tient énergiquement, ce n'est pas sans motifs raisonnables.

La tâche que cette méthode impose à la raison individuelle est autrement aisée que l'entreprise rationaliste ou empiriste. Elle n'implique, en effet, ni la discussion ardue de problèmes métaphysiques ou historiques, ni l'impossible condition d'une expérience religieuse antérieure à la croyance, mais simplement la constatation de quelques grands faits sensibles et leur appréciation immédiate par la raison spontanée. Pour obtenir et légitimer la confiance des esprits droits dans l'autorité religieuse, il suffit que celle-ci leur présente des signes nets de sa transcendance humaine et surhumaine, par exemple d'abondantes manifestations d'une puissance surnaturelle, la correspondance directement sentie de sa doctrine avec les aspirations profondes de la nature humaine, le bonheur et l'éclat de sainteté de ses plus dociles sujets, la pérennité et la vitalité extraordinaires de l'organisme social qu'elle anime, la fécondité bienfaisante des œuvres qu'elle inspire, etc... Or, tous ces signes sont accessibles à l'intelligence des plus simples, pourvu qu'on les leur propose. Quant aux aristocrates de la pensée, ils peuvent bien les analyser avec plus de minutie, et préférer tel ou tel d'entre eux qui convient mieux à leur culture, mais non pas récuser leur témoignage, sous le prétexte inavoué que leur raison supérieure ne peut se contenter de ce qui suffit aux ignorants. Que si, cependant, leur mentalité, façonnée aux excès de la critique, est de-

venue rebelle à l'éloquence des faits et de la réalité vivante, la faute n'en peut être imputée à la nature qui les avait doués, comme tous les autres hommes, de cette raison spontanée qu'on appelle d'un nom maintenant honni et toujours respectable, le « bon sens (1) ».

La conservation et la confirmation des croyances sont facilitées comme leur acquisition par la tutelle de l'autorité. Si tout individu était tenu, pour ajuster ses principes religieux et moraux aux progrès successifs de sa pensée rationnelle, de les remettre un par un en question à chaque nouvelle étape, un grand nombre de vies humaines se trouveraient de ce fait en péril constant d'instabilité et à la merci de la moindre obscurité de conception. Dans le système global, au contraire, chaque esprit est à même d'opérer ses adaptations graduelles, par une simple révision des bases extrinsèques de sa croyance, sans compromettre en aucune manière la cohésion du *credo*, ni la continuité de la vie spirituelle. Quant à la critique et à la défense historiques et rationnelles de chacun des articles de ce *credo*, elles deviennent une fonction scientifique, et comme telle réservée à

(1) « On perd, à force d'analyse, le sentiment du tout, à « force de critique, le sens du *donné*, à force de formalisme, « le sens du mouvement vital ; à force de considérer des notions, le sens de la réalité agissante, vivante ». — « C'est « la nature qui confond la critique à outrance et le scepticisme « dissolvant, universellement dissolvant, qui en est le fruit ». (Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, p. 84 et 91).

quelques spécialistes, aussi bien qu'en tout autre ordre de conniassance (1).

3° Cependant cet avantage même de la croyance global ne se tourne-t-il pas en péril, le jour où un doute s'élève contre la sûreté des bases de l'édifice dogmatique ? L'édifice tout entier en est aussitôt ébranlé ou même renversé, au grand détriment de la vie spirituelle et du bonheur humain. Ceux qui, au contraire, construisent pièce par pièce le système de leurs croyances sont à l'abri d'un tel désastre; si une pièce mal jointe vient à glisser, le reste en est à peine secoué. Aussi n'a-t-on jamais vu un esprit d'éducation adogmatique passer par d'aussi douloureuses et dissolvantes crises que les déracinés du dogmatisme.

Tout cela est vrai, mais qu'en faut-il conclure ? Qu'on doit renoncer à la méthode d'autorité ?

Autant vaudrait dire à nos citadins : Les grandes maisons solidement bâties sont des demeures dangereuses, car un cyclone peut les ruiner d'un seul coup avec tous leurs habitants. Contentez-vous donc d'édifier pour vous-mêmes une simple cabane de moellons sans jointure, au travers desquels la rafale pourra librement passer ! Si une pierre vient à se détacher, on la remplacera, et il n'y paraîtra plus.

(1) Les problèmes religieux et moraux étant de ceux qui passionnent un grand nombre d'esprits, l'invasion des incompétents dans le cénacle des spécialistes est ici plus à craindre que sur tout autre domaine.

Voilà, sauf l'inadéquation inhérente à toute comparaison, ce que l'on nous propose ! Eh bien ! non, mieux vaut s'exposer à un danger lointain, si grave soit-il, et vivre en attendant une vie pleine, harmonieuse et paisible, que de livrer, pour écarter ce danger, sa pensée et sa vie à l'instabilité, au trouble, à une lente mais inévitable désagrégation.

Au surplus, pourquoi les libéraux s'apitoieraient-ils sur le sort des « déracinés » du dogmatisme ? Après la chute ne se trouvent-ils pas justement dans la situation intellectuelle où eux-mêmes se complaisent, et aussi capables de reconstruire pierre par pierre un petit édifice ouvert à tous les vents ? Si leur âme en demeure toutefois plus déchirée et plus dolente, cela prouve peut-être que leur premier état offrait plus de conformité avec les aspirations de leur nature !

4° La croyance dogmatique, disent quelques-uns, ne saurait être qu'une sorte de plaquage brutal sur des intelligences pétrifiées. Elle n'entre pas dans le vif de l'âme et ne peut imprimer à la vie la ferme et fière allure des hommes de libres convictions.

Ce reproche ne mérite pas un mot de discussion sur le terrain décisif des faits. Mais suivons nos adversaires sur le terrain moins sûr des explications psychologiques.

Comment une croyance devient-elle conviction ? Est-ce uniquement par quelque mécanisme de lo-

gique impersonnelle ? S'il en était ainsi, le système à grand'peine bâti par le libre croyant aurait à coup sûr des fondements plus solides dans son esprit que la leçon de catéchisme dans l'intelligence paresseuse de l'humble paysan, parce qu'il lui a coûté plus d'effort de dialectique. Et cependant, que de bonnes gens ignorants gardent pour leurs croyances un attachement héroïque dont plus d'un docteur de l'Université serait bien incapable !

C'est que la genèse d'une conviction est affaire de l'âme tout entière. La croyance, éveillant les tendances affectives et actives, fait surgir la prière, l'espérance, l'amour religieux et les œuvres de l'amour et de l'espérance. Mais, en retour, ces émotions et ces actions avec la paix joyeuse et le sentiment de plénitude qui les accompagnent, réagissent sur la croyance pour l'affermir. Autour d'elle, aussitôt, commencent à s'organiser des habitudes vitales, suivant un procédé qu'on a justement comparé à la formation d'un cristal dans une eau-mère. A mesure que se multiplient et se renforcent les œuvres et les affections actuelles qu'elle inspire, la croyance devient un élément plus important dans la personnalité psychologique : son éclat d'évidence, sa stabilité et sa capacité génératrice s'accroissent de toute la vigueur des habitudes qui grandissent ; et peu à peu, de simple assentiment « à fleur d'intelligence », elle passe à l'état de conviction profonde et vivante.

Or, en tout ce processus, l'origine, spontanée ou autoritaire, de la croyance, n'importe guère : pourvu que l'adhésion soit, au début, de quelque manière fondée en raison, il suffit ; et le déploiement de vie peut s'accomplir, formant et renforçant la conviction. Si, cependant, au cours de cette évolution, la culture intellectuelle du sujet vient à se perfectionner, une ou plusieurs vérifications progressives s'imposeront à la raison ; mais, pour les opérer, il n'est pas nécessaire de renoncer à la méthode autoritaire et extrinsèque qui avait suffi jusque-là.

Il n'y a donc pas à s'étonner que les dociles disciples du magistère surnaturel soient ou puissent devenir des hommes de fortes convictions.

5° On nous objecte, enfin, que le « magister dixit » fut au moyen-âge et serait aujourd'hui fatal à la vie de la pensée ; que l'autorité définitive, en interdisant toute critique comme tout enrichissement de la croyance, la condamne à mort.

Nouvelle offensive de l'équivoque rationaliste tant de fois dénoncée ! La science a son objet et ses méthodes, la croyance pratique a les siens. Ce fut le tort de quelques scolastiques d'appliquer abusivement la méthode d'autorité aux discussions scientifiques. Mais on commet un abus de plus grave conséquence en imposant à la croyance un idéal et des procédés qui ne conviennent qu'à la science.

Celle-ci n'a pour fin qu'elle-même et la nature

n'exige rien d'autre que son développement continu dans l'espèce.

Celle-là, au contraire, est pour la vie des individus. Son idéal de progrès doit donc être d'abord subordonné à l'idéal de cette vie, et ne peut le déborder qu'à la condition de ne pas le compromettre.

Aussi, le progrès d'une croyance consiste-t-il surtout dans l'extension et l'affermissement de sa maîtrise sur les puissances vitales. Lorsque les sentiments des hommes s'alimentent plus souvent et plus avidement aux sources qu'elle leur désigne, lorsque leur activité morale s'oriente d'une manière plus continue vers la fin qu'elle lui propose, on doit dire que cette croyance vit, puisqu'elle accomplit sa destinée essentielle. On ne pourrait en dire autant, si elle progressait dans la raison raisonnante toute seule, sans régir dans une mesure appréciable la conduite pratique. Or, à un tel développement, la méthode d'autorité, bien loin d'être préjudiciable, apporte ses meilleures garanties. Grâce à elle, en effet, la croyance peut avoir assez de stabilité pour servir de soutien et de guide à un mouvement continu et harmonieux de la vie intérieure.

Cependant ce progrès pratique est en quelque sorte extrinsèque à la croyance considérée comme un mode de connaissance. N'a-t-elle pas aussi sa vie propre dans l'entendement ?

Oui, il peut y avoir une vie des croyances dog-

matiques chez l'individu et dans la société. Sans traiter à fond un si vaste problème, essayons d'indiquer à grands traits la nature de cette vie et les conditions qu'elle exige.

Il se peut, d'abord, que la doctrine révélée s'accroisse par apports successifs de principes nouveaux, mais cela ne s'impose plus lorsqu'elle est assez riche pour donner une satisfaction suffisante aux tendances de la nature humaine.

Dans ce dernier cas, il peut et doit encore se produire une sorte de désenveloppement progressif du contenu interne de la révélation, au fur et à mesure des circonstances et sous l'effort combiné de sa mise en œuvre pratique et de la réflexion spéculative dans la conscience de l'individu et dans la conscience collective de la société.

Enfin les principes dogmatiques donnent naturellement naissance à des systèmes théologiques, en s'alliant avec les idées philosophiques ambiantes, avec celles du moins qui ne répugnent pas à ce mariage.

Formation d'organes nouveaux jusqu'à la perfection de l'essence, actualisation graduelle des fonctions, génération, tel serait, dans le langage biologique, le triple aspect du développement doctrinal dans le système autoritaire.

Que peut-on demander de plus pour qualifier de vivante une telle doctrine ?

Voudrait-on qu'elle s'assimilât sans discernement toutes les idées qui d'aventure hantent pour

quelque temps la cité des esprits? Les organismes vivants n'ont pas coutume de se nourrir indistinctement de toute substance que le hasard met à leur portée, ou du moins il ne les absorbent pas sans préjudice pour leur vie.

Oubien, exigera-t-on qu'elle laisse dépérir à la longue quelques-uns de ses principes initiaux, comme l'arbuste ses premiers rameaux? Non, la caducité n'est pas un caractère de la vie, mais bien plutôt le signe d'une vie défaillante, l'avant-coureur de la mort. Et d'ailleurs, chaque discipline intellectuelle ne possède-t-elle pas ses principes arrêtés? Pourquoi le dogme religieux n'aurait-il pas les siens?

Toutefois, l'autorité définitive n'assurera la continuité et la rectitude de ce mouvement vital qu'à deux conditions :

Il faut d'abord qu'elle s'exerce sans cesse par des organes vivants. La lettre morte d'un livre, pour parfait et divin qu'il soit, ne saurait y suppléer. Car, ou bien les croyants resteront prisonniers des formules, dans la crainte que leurs explications et adaptations spéculatives de la parole sacrée n'en faussent le sens et n'en corrompent la valeur pratique ; et dans ce cas cette parole intangible ne se mêlera pas au mouvement de la vie intellectuelle et morale, pour l'activer en le dirigeant. Ou bien, s'inspirant du principe du libre examen individuel, chaque croyant d'esprit original travaillera isolément sur la lettre divine,

sans règle de collaboration avec ses devanciers et ses contemporains ; et il en résultera bientôt — l'histoire l'a montré — une diversité toujours croissante de systèmes ou de sectes. Est-ce la vie ou l'anarchie ?

Le magistère vivant fait échapper les travailleurs croyants à cette alternative. Car, sous sa tutelle vigilante, ils peuvent conduire leurs recherches sans inquiétude, sûrs de ne pas perdre les bases essentielles de leur vie et résignés, après tout, à sacrifier à cette sécurité primordiale un peu d'indépendance spéculative. En même temps, leur travail se trouve plus productif, car, sur le terrain défini d'un fond de doctrine commune, ils sont à même de collaborer ensemble à de nouveaux progrès : c'est justement ainsi que grandissent les sciences.

Toutefois, cette assurance et cette collaboration efficace requièrent chez les travailleurs une confiance inébranlable dans le magistère qui les guide. Aucune sagesse humaine ne pouvant la leur inspirer, il est nécessaire qu'ils croient à une assistance continue de l'Esprit de Dieu, et que l'autorité revête à leurs yeux un caratère surnaturel. Ajoutons sans retard que ce crédit extraordinaire n'aura guère de durée, s'il n'est pas justifié par les faits (1).

(1) Inversement, s'il existe quelque part un magistère traditionnel capable de tenir pendant de longs siècles le juste milieu entre ces deux excès également stériles de l'instabilité

En résumé, l'autorité définitive, pourvu qu'elle soit en même temps vivante et surnaturelle, demeure dans la condition actuelle de l'humanité, l'auxiliaire indispensable de la raison et de l'expérience individuelles, pour assurer à toute âme de bonne volonté le bénéfice d'une croyance ferme et d'une vie harmonieuse et féconde (1).

On peut donc conclure :

1° Le besoin religieux implique la nécessité, non pas d'une croyance quelconque, mais d'une croyance dogmatique.

2° L'obligation naturelle de croire doit être déterminée comme il suit :

Celui à qui la loi naturelle prescrit une enquête sur les croyances religieuses peut se contenter de les rechercher dans les religions dogmatiques, pourvu qu'il ait souci de vérifier les titres rationnels de créance du magistère.

et de l'immobilité cadavérique, sur un domaine aussi hérissé d'obstacles et ouvert aux incursions que les problèmes de la destinée, de l'au-delà et des mœurs, il serait imprudent de révoquer en doute l'intervention d'une puissance surhumaine dans l'exercice de ce magistère. L'expérience et l'histoire nous ont trop souvent témoigné de l'inévitable caducité et mobilité des œuvres et des écoles qui n'utilisent pas d'autres ressources que les forces humaines.

(1) Telle était la pensée dominante de Brunetière, lorsqu'il dénonçait, au grand scandale des libéraux, la « Fâcheuse équivoque » du dernier livre d'Auguste Sabatier (*Revue des Deux-Mondes*, nov. 1903), ou lorsqu'il analysait, non sans quelques exagérations fidéistes, le « Besoin de croire » (Préface à la trad. fr. des *Bases de la croyunce* de M. Balfour, et Discours de combat, 1re série, 1900).

Bien plus, en tout état de cause, il doit examiner, pour autant qu'il est en son pouvoir, ces systèmes autoritaires, car il ne lui est pas permis, pour atteindre la fin capitale qui lui est imposée, de se contenter de procédés aussi précaires et insuffisants que la voie rationnelle et la voie expérimentale.

Aussi bien, celui qui est déjà pourvu de croyances dogmatiques, obligé, comme on sait, de veiller à leur stabilité, n'accomplirait plus son devoir, même naturel, s'il en venait à dédaigner l'appui indispensable de l'autorité pour se fier exclusivement aux trop faibles ressources de sa raison et de son expérience.

Mais pour se faire et pour demeurer le confiant et docile disciple d'une autorité extérieure, il faut posséder l'humilité de l'esprit, c'est-à-dire la conviction résignée de la faiblesse de sa raison au regard de la tâche difficile que lui assigne la nature.

CHAPITRE VII

L'expression.

L'analyse des éléments donnés ou postulés par la nature pour la constitution du fait religieux doit s'achever par une brève étude de son expression privée et publique.

Tout sentiment fort, dit Hoffding, « se crée une « expression. Il y a, pour ainsi dire, une mimique « mentale aussi bien qu'une mimique corporelle ; « la première vient de l'influence du sentiment « sur les représentations, la seconde de son effet « sur les mouvements musculaires » (1).

Le sentiment religieux n'échappe pas à cette loi de double « expansion » qui n'est, en somme, qu'un cas particulier de la tendance de tout être vivant à l'ordre et de la loi de relation spéciale à la conscience humaine.



La « mimique mentale » ne doit être confondue ni avec les formulaires de foi et les systèmes théo-

(1) *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, trad. Poitevin, 1re édit. p. 400-401.

logiques qui expriment la croyance isolée et élaborée par la réflexion, ni avec les symboles imaginés après coup par le sujet pour décrire ses émotions pieuses.

Elle se distingue aussi de la croyance élémentaire, et de l'action interne ou externe que commande d'abord la volonté pour éveiller les tendances religieuses et que soutient ensuite l'émotion une fois éclose.

Enfin, elle consiste dans le verbe intérieur, ou les représentations par lesquelles toute affection religieuse personnelle, avec la croyance et les volitions corrélatives, s'exprime spontanément dans la conscience individuelle. Ajoutons, tout de suite, par anticipation, que ce verbe intérieur s'exprime souvent à son tour au dehors au moyen de la parole écrite ou orale.

Chaque espèce d'émotion pieuse a son langage qui revêt souvent la forme d'une invocation plus ou moins prolixe.

La confiance en Dieu, par exemple, combinée avec le désir d'un bien ou la crainte d'un mal, se traduit par cet appel au secours qu'on nomme la prière impétratoire : Seigneur, ayez pitié de moi, ou quelque autre « oraison jaculatoire ».

La crainte de Dieu et de ses châtiments, l'adoration, la reconnaissance et l'amour de Dieu, l'espérance de la vie à venir, l'amertume du repentir, la joie de l'âme pacifiée, etc... se donnent aussi leurs expressions spontanées, analogues au

langage des sentiments profanes correspondants, mais animées d'ordinaire d'une ferveur à la fois plus profonde et plus discrète (1).

Tantôt l'âme religieuse emprunte ces expressions au trésor de ses souvenirs, répétant par exemple les invocations bibliques du Psalmiste ou du Cantique des Cantiques ; tantôt elle les forme elle-même de ses propres images et idées, sous la poussée du sentiment qui parfois en décuple l'éclat ; on voit ainsi des ignorants s'élever, par la force de l'émotion qui les excite, jusqu'aux sommets de l'éloquence ou de la poésie.

Le coloris, la vivacité, l'abondance de ces cris de l'âme varient, d'ailleurs, avec les circonstances et avec les personnes, la tonalité de leurs sentiments actuels et leur tempérament intellectuel,

(1) Citons quelques exemples au hasard :

Expression de la reconnaissance et de la louange. — Le *Te Deum laudamus* ; ce verset du Ps. XXX (20) : « Qu'elle est « grande, ô Seigneur, qu'elle est nombreuse et abondante, la « douceur que vous faites secrètement goûter à ceux qui vous « craignent ».

Expression de l'espérance. — Ps. XXX : « En vous, Seigneur, « j'ai mis mon espérance, et jamais je ne serai confondu... « Car vous êtes ma force et mon refuge... Je remets mon esprit « entre vos mains, car vous m'avez racheté, Seigneur Dieu de « vérité ».

Du repentir. — Saint Augustin (*Confess.*, l. X. c. 27) : « Sero « te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te « amavi ! »

De l'amour de Dieu. — Les paraphrases spirituelles du cantique des Cantiques. L'Imitation (lib. III, c. 34) : « Ecce Deus meus et omnia ! Quid volo amplius et quid felicius desiderare possum ? »

sensible et moral. Tel, au cours de ses oraisons, énonce au-dedans de sa conscience ou fait jaillir au dehors, en paroles ardentes, de multiples élans d'amour, d'espérance, d'humilité, de joie, etc... Tel autre préfère le silence, même intérieur, et savoure doucement un petit nombre d'aspirations ; c'est affaire de dispositions individuelles.

Toutefois, il est à remarquer qu'en règle générale la mimique mentale dans le sentiment religieux, plus nettement peut-être qu'en tout autre, obéit à une loi de croissance et de décroissance successives. Jusqu'à un certain point d'intensité qui peut varier avec les individus, l'émotion, en grandissant, tend à éveiller de plus nombreuses et plus riches représentations. Puis, ce point maximum une fois dépassé, l'éclat et l'abondance de l'expression diminuent, tandis que le sentiment, — l'amour de Dieu ordinairement, — continue à monter et à absorber les énergies de la conscience. Il arrive, enfin, que sous sa domination exclusive, toute l'activité mentale se réduise à la contemplation sans effort d'un objet simple, sans autre verbe intérieur caractérisé (1). C'est ce que

(1) « Sainte Thérèse déclare qu'alors on « ne pense plus à rien » il n'y a plus « ni opération », « ni acte ». (*Vie*, ch. XXIII et XXVII, *Château de l'âme.* 5me dem., ch. I ; 6me dem., ch. IV). Et saint François de Sales : « L'âme, étant donc ainsi recueil- « lie dedans elle-même en Dieu ou devant Dieu, se rend par- « fois si doucement attentive à la bonté de son bien-aimé « qu'il lui semble que son attention ne soit presque pas atten- « tion, tant elle est simplement et délicatement exercée : « comme il arrive en certains fleuves qui coulent si douce-

l'on a coutume d'appeler l'oraison de quiétude. A plus forte raison l'extase affective et volitive exclut-elle le langage ; l'unification de la conscience y est trop complète ; et d'ailleurs, le sentiment y dépasse à tel point toute expression que, même après coup, l'extatique se déclare toujours impuissant à le décrire.

*
* *

La « mimique corporelle », effet simultané de la même force d'expansion, est soumise à peu près aux mêmes lois que la « mimique mentale ».

On ne reviendra pas ici sur la parole écrite ou orale, prolongement naturel du verbe intérieur. On ne considèrera pas non plus les variations des organes viscéraux, du système nerveux, des muscles vaso-moteurs, qui forment, de l'avis unanime, un substrat physiologique inhérent et indispensable aux émotions (1).

« ment et esgalement, qu'il semble à ceux qui les regardent ou « naviguent sur iceux de ne voir ny sentir aucun mouvement, « parce qu'on ne les voit nullement ondoyer ny flotter. Et c'est « cet aymable repos de l'âme que la bienheureuse vierge « Thérèse de Jésus appelle oraison de quiétude ». (Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. 8).

(1) Cette interdépendance, si évidente à l'observation, n'est contestée dans une aucune école, pas plus chez les partisans de la thèse psychologique classique, que dans la théorie dualiste de Lange et de James ou dans la thèse unitaire de Ribot d'accord sur ce point avec Aristote et les scolastiques. La

L'expression corporelle du sentiment religieux, comme de tout autre, comprend « les mouvements « des yeux, de la bouche, de la face, des membres « inférieurs et supérieurs, du tronc, les modifica- « tions de la voix » (1), en d'autres termes trois catégories de mouvements externes : des gestes, des attitudes, des sons musicaux.

Ces phénomènes, comme les représentations mentales elles-mêmes, naissent d'abord spontanément avec les émotions internes qu'ils expriment et semblent faire corps avec elles (2).

Cependant, chaque émotion religieuse, non contente d'emprunter au type correspondant de la sensibilité commune les éléments moteurs qu'il a coutume de s'associer ou de contenir, tend encore à enrichir sa mimique corporelle de mouvements et d'attitudes propres à symboliser la ou les croyances qui l'ont suscitée. Et tout cela constitue le culte extérieur privé (3).

question en litige est simplement celle-ci : L'élément organique a-t-il ou non priorité sur l'élément psychique, ou bien encore ne forment-ils ensemble qu'un seul phénomène mixte ?

(1) Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 125.

(2) Nous n'irons pas jusqu'à dire avec Lange et James que le mouvement musculaire a priorité sur la donnée psychique ; d'abord parce que nous pensons comme les péripatéticiens et M. Ribot que les deux éléments, psychique et moteur, forment un seul tout organique ; et puis, parce que le phénomène moteur externe, prolongement des variations internes, n'est pas aussi essentiel que celles-ci et peut être à peu près éliminé, comme on va le voir.

(3) Citons aussi quelques exemples de gestes religieux :

L'ampleur et la richesse de l'expression varient avec le caractère de la race ou de l'individu. Le caractère sensitif passionné, par exemple, s'allie d'ordinaire à une grande exubérance de mouvements. L'émotif douloureux, au contraire, a le geste lent et pauvre. L'homme de haute culture intellectuelle est peu enclin au large déploiement de l'expression corporelle (1).

Enfin la décroissance parait ici à la fois moins tardive et moins complète que dans la mimique mentale. Dès qu'un sujet a éprouvé quelques expériences religieuses bien personnelles et bien vivaces, on voit, en général, décliner l'abandance de ses prières vocales et l'ampleur de ses gestes. Un sentiment de discrétion l'incline même à les retenir ou à les modérer, comme s'il craignait de dévoiler un secret ou de dissiper un trésor. Bien avant d'atteindre à l'extase, il sent souvent sa mi-

Le respect et l'adoration s'expriment par des inclinations, génuflexions, prostrations etc.

La joie et l'espérance par des chants allègres, des danses, des mouvements amples et aisés.

L'amour de Dieu par des gestes apparentés à l'étreinte corporelle.

Le repentir et la crainte par une dépression musculaire et des attitudes d'abaissement.

Le signe de la croix exprime symboliquement la croyance à la Trinité et à la Rédemption.

Cf. Mantegazza, *La physionomie et l'expression des sentiments*, ch. XII.

(1) Cf. Malapert, *Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison*, IIe P. ch. III.

mique se réduire d'elle-même à une simple attitude générale du corps. Lorsqu'enfin se parfait l'unification de sa conscience par le triomphe de l'amour de Dieu, cette attitude devient parfois exclusive du moindre mouvement extérieur. Cependant, alors même, on ne peut pas dire que l'expression corporelle ait disparu : rien, au contraire, n'est plus expressif de l'état de conscience intime que la physionomie et la contenance de l'extatique.

Il ne faut pas confondre cette décroissance normale du verbe intérieur ou des gestes corporels, sous la poussée d'une émotion envahissante, avec la spiritualisation artificielle du sentiment religieux que rêvent ou opèrent quelques intellectuels inspirés par des préjugés idéalistes ou par le dédain des pratiques populaires. Celle-là est un phénomène naturel, celle-ci, au contraire, n'est qu'un défi à la nature, contre lequel la nature prend toujours sa revanche. L'expérience, en effet, a montré qu'à entreprendre de soi-même une réduction trop rapide ou la suppression de l'activité mentale ou des actes religieux extérieurs, on court le risque presque inévitable d'exténuer le sentiment et la volition et, par contre-coup, la croyance elle-même (1). Telle est la cohésion or-

(1) « Il faut, dit Pascal, que l'extérieur soit joint à l'intérieur « pour obtenir de Dieu ; c'est-à-dire que l'on se mette à « genoux, prie des lèvres, etc... Attendre de cet extérieur le « secours est être superstitieux, ne vouloir pas le joindre à

ganique de tous ces éléments qu'on ne peut en attaquer un sans meurtrir les autres. Ainsi, dans la nature, l'arbuste dépouillé de ces feuilles ou émondé brutalement s'étiole et dépérit, en dépit même de la vigueur de ses racines.

L'expression mentale et corporelle est donc autre chose qu'une excroissance parasite : c'est une partie intégrante, sinon absolument essentielle, de la religion vivante, et cette nécessité forme l'un des aspects du besoin religieux.

*
* *

La tendance au développement de soi et la sympathie active inclinent de concert l'individu à socialiser toutes les formes de sa vie. Un sûr instinct, renforcé par l'expérience, l'avertit, en effet, qu'à associer ses pensées, ses œuvres, ses sentiments aux pensées, œuvres et sentiments de ses semblables, eux et lui recueilleront le bénéfice d'un accroissement de vie. Peut-être aussi devine-t-il les lois de la psychologie des foules d'après lesquelles « les sentiments des groupes ne s'additionnent pas mais se multiplient. »

« Or, aux nécessités qui dominent toute vie, la « vie religieuse n'échappe pas, et dans l'impuis« sance où il est d'exprimer toute sa piété, de la

« l'intérieur est être superbe ». (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n. 250).

« manifester comme il la sent (ajoutons : et de « l'accroître suivant sa loi), le fidèle groupe au« tour de lui d'autres fidèles pour se dépasser « lui-même dans l'expression de sa foi en s'ap« puyant sur eux(1) . »

Telles sont et l'origine et la raison d'être du *culte public*, c'est-à-dire des assemblées de prière, de la musique et des chœurs sacrés, des pélerinages et *revivals*, des cérémonies expressives d'émotions ou symboliques de croyances communes. Toutes ces manifestations, par là même qu'elles sont publiques, exigent une réglementation : de là, l'institution des *rites*, soit par le fondateur lui-même, soit par l'autorité compétente dans chaque société religieuse (2).

(1) G. Michelet, Pour la psychologie religieuse, *Revue du Clergé français*, 15 janvier 1905, p. 368.

(2) Du point de vue psychologique, nous avons été naturellement amenés à considérer le culte public comme dérivé du sentiment religieux privé. MM. Durkheim et Hubert, dans leur théorie sociologique de la religion, semblent vouloir renverser ce rapport. Pour M. Hubert (Introduction à la traduc. fr. du *Manuel d'Histoire des Religions* de M. Chantepie de la Saussaye, p. XXXVI) « les phénomènes religieux sont des phénomènes sociaux « par excellence », et ne sont religieux que parce qu'ils sont sociaux. M. Durkheim, de son côté, (*Année sociologique*, 1898, p. 28), pense que « la religion intime et personnel » est simplement « l'écho dans la vie intérieure », ou « l'aspect subjectif de la religion extérieure, impersonnelle et publique », et qu'on ne peut intégrer les phénomènes individuels dans la définition des phénomènes religieux qu'à titre secondaire. Sans entreprendre ici une discussion complète de cette théorie, faisons du moins quelques remarques :

1° MM. Durkheim et Hubert ont beau jeu pour reléguer au

On ne réagit pas impunément contre cette tendance naturelle à la socialisation du culte. Pour vaincre les obstacles nombreux qui font échec à sa vie religieuse, l'individu a ordinairement besoin d'être soutenu par la contagion de l'exemple et l'influence suggestive ou émouvante des cérémonies sacrées. Les hommes de piété déjà très intense peuvent seuls affronter l'isolement sans péril ; l'expérience en fait foi. Il est vrai, cependant, que cet élément du besoin religieux varie, comme les autres, d'intensité et de qualité, suivant la culture et le tempérament des individus et des races.

La conclusion morale de ce chapitre est toute simple :

L'expression mentale et corporelle, privée et publique des croyances, émotions et volitions religieuses obligatoires est prescrite par la loi naturelle dans la mesure où elle est nécessaire à leur vitalité dans la conscience individuelle. Il appartient aux lois positives de la société religieuse de déterminer les applications de ce principe général.

second plan le fait individuel, lorsqu'ils ont eux-mêmes *a priori* réduit la religion à « un système de croyances obligatoires connexes de pratiques définies ». (*Année sociologique,* 1898, p. 22).

2° Ces deux éléments, on l'a vu, sont importants, mais ne constituent pas à eux tout seuls la substance de la vie religieuse. Ils n'auraient même ni sens ni raison d'être, s'ils ne formaient corps avec des réactions vitales de l'ordre affectif et volitif qui, elles, sont proprement personnelles.

CONCLUSION

En résumé,

Telle est, dans la condition présente de l'humanité, l'inadéquation des pouvoirs et des objets naturels aux tendances primitives que toute vie consciente semble d'abord condamnée à un lamentable échec.

En vain a-t-on essayé de restaurer l'harmonie avec les ressources du moi et du monde sensible : toutes ces tentatives mutilent l'être humain qu'elles devaient parfaire.

La religion seule, prière, espérance, amour de Dieu, permet à la vie de s'épanouir et de s'achever, en reculant son horizon jusqu'à l'infini et lui procurant objets et énergies proportionnés aux tendances. Voilà donc la solution excellente, indiquée et imposée par la nature elle-même.

Cependant, ces réactions volitives et affectives qui constituent la religion caractérisée, vivante et efficace, sont conditionnées absolument par une croyance — pratiquement par une croyance dogmatique — au monde supranaturel.

L'ensemble de ces phénomènes affectifs et intellectuels se donne spontanément une expres-

sion mentale et une expression corporelle, privée et publique dont on ne les dépouille pas sans péril.

Il y a donc, en définitive, un besoin religieux : la nature exige que l'homme, pour libérer sa vie menacée d'un échec, entre en relations autant qu'il est en lui avec un monde supranaturel donné par une croyance.

De cette notion relative de besoin, on passe à l'absolu du devoir :

Les tendances naturelles indiquent les fins que l'homme a l'obligation de poursuivre. Or il se trouve que les conditions de son existence le mettent dans l'impuissance d'assouvir ces tendances, et d'atteindre ces fins, avec les seules ressources de la nature sensible. Et toutes les industries du naturalisme, au lieu de lui faciliter cette tâche, prétendent à l'étouffement des tendances et par conséquent le détournent de ses fins naturelles. La religion qui, au contraire, l'y conduit sans détour, et permet seule à ses plus hautes aspirations de se satisfaire, est donc le moyen obligatoire qui s'impose à tout homme.

Cependant, les actes religieux obligatoires sont pratiquement impossibles sans croyances religieuses et dogmatiques et ne tarderont pas de dépérir s'ils ne s'expriment mentalement et corporellement dans un culte privé et public. Cette connexion nécessaire entre ces deux groupes de conditions, d'une part, et les sentiments et voli-

tions religieuses, d'autre part, nous permet d'affirmer que le caractère obligatoire de ceux-ci se communique à celles-là. Le devoir religieux comprend donc à la fois, non seulement le devoir de prier, d'espérer et d'aimer, mais encore le devoir de croire et d'exprimer ses croyances et ses émotions pieuses.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimerie Leroy.

Paris. — DEVALOIS, 144, av. du Maine (1) dans le ...





